WILLIAM GODWIN



DE AS 103

de AS

anarchistisch tijdschrift

Een en twintigste jaargang, nr. 103, zomer 1993.
De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle,
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: f27,50; buiten Benelux f33,50
Druk: Macula, Boskoop.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

WILLIAM GODWIN: VAN RADICALE DISSENTER TOT ANARCHISTISCH FILOSOOF

Hans Ramaer

Precies twee eeuwen geleden verscheen in Engeland een boek dat in politieke kringen grote beroering wekte en de schrijver ervan - William Godwin - op slag landelijke bekendheid bracht. Even nog overwoog de regering om de schrijver wegens zijn radicale ideeën te vervolgen, maar zag af van een proces omdat ze, zoals het verhaal wil, dacht dat het volk het boek toch niet zou kunnen kopen. Dat bleek een vergissing te zijn. Arbeiders legden penny bij penny om gezamenlijk een exemplaar van Political Justice *aan te schaffen. Bovendien verschenen er roofdrukken van en kwamen er na enkele jaren door Godwin herziene edities op de markt die veel goedkoper waren.*

Hoewel Godwin het begrip anarchie niet in positieve zin gebruikte, zoals Proudhon dat een halve eeuw nadien zou doen, wordt *Political Justice* toch beschouwd als de eerste systematische uiteenzetting van anarchistische ideeën. Maar net als Stirner stond hij buiten de volksbewegingen van zijn tijd, heeft hij er geen grote invloed op uitgeoefend en raakte hij al spoedig min of meer vergeten. En net als Stirner werd hij een eeuw geleden herontdekt en geldt hij

sindsdien als een van de aartsvaders van het anarchisme.

William Godwin (1756-1836), geboren in een dorpje in Cambridgeshire, stamde af van een geslacht van predikanten. Ook zijn vader was predikant, een *dissenter* - de naam waarmee een lid van kleine kerkgenootschappen als baptisten, methodisten, presbyterianen en quackers, die op voet van oorlog met de anglicaanse kerk verkeerden, werd aangeduid. De dissenters die bepaalde burgerrechten misten - ze waren bijvoorbeeld uitgesloten van universitaire opleidingen en overheidsfuncties - kenden daardoor een lange traditie van verzet tegen kerk en staat.

In zijn standaardwerk over het ontstaan van de Engelse arbeidersklasse zegt Thompson dat dissenters een misleidende benaming is omdat ze zoveel verschillende geloofsrichtingen omvat, uiteenlopend van behoudend calvinistisch tot radicaal vrijzinnig. Maar het is volgens hem ook onweerlegbaar dat de meer radicale stromingen aan de wieg stonden van het streven naar burgerlijke vrijheden en politieke hervormingen zoals die door kritische intellectuelen in de tweede helft van de achttiende eeuw onder woorden werd gebracht.

Veelal is Godwins filosofisch-anarchisme in verband gebracht met het utilitarisme van Bentham, zijn tijdgenoot die stelde dat de menselijke activiteiten gericht dienen te zijn op het geluk van velen. Op die visie is nu (in navolging van Woodcock) kritiek gekomen. Pels heeft opgemerkt dat Godwin zich duidelijk onderscheidt van Bentham omdat voor hem niet alleen het resultaat maar evenzeer het motief van de handeling van zedelijk belang is: mensen zijn volgens Godwin in staat om oprecht naar andermans welzijn te streven.

Maar met name Philp heeft door *close reading* van Political Justice weinig overgelaten van de ook door hedendaagse anarchisten als Clark en Marshall verdedigde opvatting dat Godwin beïnvloed was door de filosofie van het utilitarisme. Veeleer is er volgens Philp sprake van een uitwerking van ideeën die al in embryonale vorm bij radicale dissenters leefden. Ook Crowder (zie zijn artikel elders in dit nummer) is die laatste opvatting toegedaan.

Godwin was al jong geïnteresseerd in de bijbel en het lag voor de hand dat hij in de voetsporen van zijn vader zou treden. Al in het begin van zijn studie voor predikant - zo blijkt uit zijn dagboeken (in 32 banden) die hij vanaf 1788 tot aan zijn dood bijhield - was hij op zoek naar 'de waarheid', maar kwam hij op zijn speurtocht steeds weer uit bij het protestantisme. Allengs raakte hij echter onder de indruk van de geschriften van radicale dissenters en andere theologen die liefde voor de naaste en delen met de armen predikten. Zo begon een proces van twijfel aan het bestaan van een hogere macht; de mens was als rationeel wezen immers in staat om zelfstandig over goed en kwaad te oordelen?

Wie zal het verbazen dat het predikantschap een mislukking werd? In 1781 - na het lezen van allerlei vrijzinnige, sociniaanse en andere radicale geschriften, zoals het werk van Priestly, een aanhanger van Locke - hing Godwin zijn toog aan de wilgen. Is het te ver gezocht om - zoals Woodcock doet - een parallel te zien met 'onze' Domela die in zijn gedenkschriften betoogde dat protestantisme tot anarchisme moet voeren?

Hoe het zij, Godwin trok naar Londen en leefde voortaan van de pen als jour-

nalist en schrijver van romans en historische werken. Hoewel zijn geschriften grotendeels onopgemerkt bleven en het hem materieel niet voor de wind ging, waren het voor Godwin toch vruchtbare jaren. Hij maakte er kennis en sloot vriendschap met kunstenaars en intellectuelen - vooral de vriendschap met Thomas Holcroft was blijkens zijn dagboeken erg belangrijk voor hem -, las de radicale politieke geschriften van die dagen, uiteenlopend van die van Swift tot die van de Franse *Philosophes* en ontwikkelde zich tot een kritisch denker, atheïst, republikein en bewonderaar van de Amerikaanse opstandelingen die de slag met het Britse *ancien régime* hadden gewonnen.

Eind jaren tachtig publiceerde Godwin een geschiedenis van de Hollandse revolutie waarin hij zijn sympathie voor zo'n federatie van stadsrepublieken betuigde en eerder al - in 1783 - had hij gewezen op het grote belang van de pedagogie ("Het doel van opvoeding moet het verbreiden van geluk zijn") in *An Account of the Seminary*, een soort beginselverklaring voor een 'vrije school' die hij had willen oprichten.

Zijn leven lang overigens bleef Godwin zeer geïnteresseerd in zaken van opvoeding en onderwijs. Dat blijkt uit *Political Justice* en ook uit *The Enquirer* (1797), een bundel essays die Malthus prikkelde tot het schrijven van zijn befaamde *Essay on the Principle of Population* (1798). Maar behalve die theoretische belangstelling was Godwin ook praktisch actief als auteur van historische boeken voor de jeugd onder het pseudoniem Baldwin.

In 1789 stortte het Franse ancien régime in elkaar. Eind van dat jaar schreef Godwin in zijn dagboek: "Dit was het jaar van de revolutie. Mijn hart bonsde van enthousiasme over de vrijheid. Negen jaar lang al was ik in beginsel republikein en met veel genoegen las ik het werk van Rousseau, Helvétius en anderen". Maar tegelijk keerde hij zich tegen de donkere kant van de Franse revolutie - het blinde geweld en de 'anarchie' van de massa. Godwin was bang dat primitieve volkswoede en geweld weer tot nieuwe vormen van onderdrukking zouden leiden; daarom was hij gekant tegen wat hij georganiseerde propaganda voor een omwenteling noemde. "Ik verlang naar politieke veranderingen die uit het heldere licht van de rede en de oprechte, genereuze, gevoelens van het hart voortkomen." Niet helemaal ten onrechte vergelijkt Ramus Godwin in dat opzicht met Tolstoj.

De Franse revolutie wekte bij de Engelse radicalen grote verwachtingen. Er ontstond een revolutionaire club van intellectuelen, er verschenen allerlei pamfletten waarin politieke hervormingen werden geëist en ook kleine groepen arbeiders begonnen voorzichtig te rebelleren. Ondertussen was Godwin begonnen aan een geschrift dat - aldus zijn dagboek - de beginselen van de politiek een onwrikbare basis moest verschaffen. Bijna zeker is wel dat Godwin hiermee wilde reageren op *Reflexions on the Revolution in France*, het contra-revolutionaire geschrift van Burke, en misschien ook hoopte hij op evenveel succes als Paine, de schrijver van het opzienbarende *The Rights of Man*. Na twee jaar schrijven verscheen in 1793 zijn *Political Justice*, een verhandeling over de staat en ethiek, over economie en educatie, over vrijheid en de menselijke natuur, waarin het individu en zijn ontplooiing centraal staan. Godwins geschrift was het gesprek van de dag, maar het werd niet verboden.

Niettemin werd het mogelijke effect van Godwins revolutionaire filosofie in de kiem gesmoord. Twee weken na het verschijnen van het boek raakten Engeland en het revoltionaire Frankrijk met elkaar in oorlog en werd de noodtoestand afgekondigd. Politieke bijeenkomsten werden verboden en een aantal kritische intellectuelen - onder wie Holcroft - werd van hoogverraad beschuldigd. Godwin werd met rust gelaten, al schreef hij een pamflet om zijn vrienden te verdedigen. Door die omslag in het politieke klimaat begon de aandacht voor *Political Justice* na enkele jaren weg te ebben. Van een belangrijke invloed overigens op de - nog zwakke - volksbeweging was geen sprake. Alleen via zijn contact met Robert Owen, de propagandist van de coöperatiebeweging, sijpelden sommige van Godwins ideeën (met name Godwins geringe vertrouwen in politieke partijen) door in de vroege Engelse arbeidersbeweging.

Zonder twijfel is de korte tijd met Mary Wollstonecraft Godwins gelukkigste periode in zijn leven geweest. Hij had haar in 1792 ontmoet op een diner ter ere van Thomas Paine. Maar uit Godwins dagboek blijkt dat ze pas in 1796 minnaars werden. De wat bedeesde maar ook een beetje pedante filosoof en de avontuurlijke en romantische feministe pasten wonderwel uitstekend bij elkaar. In zijn prachtige boekje noemt Holmes hun relatie een huwelijk tussen Verbeelding en Intellect.
Aanvankelijk dacht geen van beiden aan trouwen. Ze waren voorstander van een vrij huwelijk, maar toen Mary een jaar later zwanger bleek te zijn, verkozen ze toch de officiële weg. Het geluk duurde slechts kort want bij de bevalling van hun dochter - Mary - overleed Mary Wollstonecraft. Het was, schreef Godwin, "alsof zon en maan in zee zonken". Als een bezetene zette hij zich aan het schrijven en publiceerde nog geen half jaar later haar biografie: *Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman.* De meeste lezers ervan, zegt Holmes, waren geschokt door Godwins openhartige passages over zijn verloren geliefde, maar ze volgden logischerwijs uit zijn anarchistische principes van rechtvaardigheid. Voor veel recensenten waren de memoires een welkome gelegenheid om nog eens hun afkeer van vrijdenkerij, feminisme en radicale politieke hervormingen te onderstrepen.

Ramus ziet het jaar 1800 als het keerpunt in Godwins leven. Sindsdien raakte hij steeds dieper in de problemen, niet in de laatste plaats financiële. In dat jaar flopte een toneeldrama waarin hij zelf veel geld had gestoken. Bovendien stond hij alleen voor de verzorging van zijn dochtertje en stiefdochtertje en waarschijnlijk was dat de belangrijkste reden om opnieuw een huwelijk aan te gaan. Zijn tweede vrouw was een weduwe met kinderen die in alle opzichten in de schaduw stond van Mary Wollstonecraft. De nieuwe relatie kende geen passie of wederzijdse inspiratie en tot overmaat van ramp benam Mary's dochter Fanny zich van het leven.
Ook Godwins vriendschappen verwaterden - wellicht mede als gevolg van Godwins eeuwige pogingen om geld te lenen -, een jeugdbibliotheek die hij begon leverde fraaie boeken maar geen geld op en hoewel hij tot zijn dood nog vele toneelstukken, romans, historische werken en essays schreef, bleef succes achterwege. Zo dreigde de eens beken-

de filosoof en gevierd schrijver (van de in 1794 verschenen 'anarchistische' avonturenroman *Caleb Williams*) in de vergetelheid weg te zinken.
De jonge dichter Shelley was in 1812 dan ook zeer verbaasd dat de door hem bewonderde filosoof überhaupt nog leefde en zocht hem op. In de poëzie van Shelley - die een atheïstisch pamflet had geschreven en daarvoor van de universiteit was verwijderd - weerklinken Godwins idealen van vrijheid en rechtvaardigheid, van geluk en harmonie, en Marshall zegt in dat verband dat Shelley de grootste dichter van het anarchisme is. Maar waarschijnlijk net zo belangrijk voor Godwin als deze geestverwantschap was het prozaïsche feit dat Shelley nieuwe leningen voor Godwin wist af te sluiten. Overigens liepen de bezoeken van Shelley tenslotte uit op een huwelijk tussen de dichter en de jonge Mary, die later bekend zou worden door haar roman *Frankenstein.*
Ondanks - of misschien dankzij - zijn geldzorgen bleef Godwin publiceren. Zo schreef hij in 1820 *Of Population*, een (laat) antwoord aan Malthus, en bundelde hij in 1831 een aantal essays in *Thoughts on Man*, waaruit blijkt dat zijn vertrouwen in een geperfectioneerde vrijheid niet onder zijn persoonlijke ervaringen geleden had. De laatste jaren voor zijn dood sleet Godwin als ambtenaar. De baan, die hij via vrienden gekregen had, stelde weinig voor, maar eindelijk was hij tenminste verlost van geldzorgen. De allerlaatste zin in zijn dagboeken kan dan ook symbolisch heten: "Alles onder de zon is ongewis".

Geheel en al vergeten werd Godwin echter niet. Kort na zijn dood - in de tijd van de Chartistenbeweging - werden fragmenten van zijn werk herdrukt en in 1876 schreef Kegan Paul een biografie van hem waarvan de echo's naklinken in het werk van Morris, Wilde en Wells. Maar van een werkelijke herontdekking was pas sprake nadat Kropotkin in *Modern Science and Anarchism* (1903) Godwin als de eerste filosofische anarchist had geschetst en Elzbacher hem had opgenomen in zijn overzicht van de belangrijkste anarchistische denkers (1900).
Hoewel Clark terecht stelt dat latere anarchisten hebben ingezien dat politieke en sociale hervormingen niet alleen afhankelijk zijn van een groeiend bewustzijn, van redelijkheid en oprechtheid, vormt Godwins idee van rechtvaardigheid ook vandaag nog de essentie van het anarchisme.

LITERATUUR

John P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*; Princeton 1977 - Paul Elzbacher, *Der Anarchismus*; Berlin 1977 (oorspr. 1900) - Richard Holmes, *De feministe en de filosoof*; Amsterdam/Antwerpen/Utrecht 1989 - W. Godwin, *An Enquiry concerning Political Justice and its influence on Morals and Happiness*, ed. I Kramnick; Harmondsworth 1976 (oorspr. 1793) - W. Godwin, *Caleb Williams*; Oxford 1970 (oorspr. 1794) - Peter Marshall, *William Godwin*; London 1984 - Peter Marshall, *The Anarchist Writings of William Godwin*; London 1986 - Max Nettlau, *Geschichte der Anarchie. Band I. Der Vorfrühling der Anarchie*; Bremen z.j. (oorspr. 1925) - Dick Pels, 'De onfeilbare rechtvaardigheid van William Godwin' in *De Gids* 7, 1977 - Mark Philp, *Godwin's Political Justice*; London 1986 - H.P.G. Quack, *De Socialisten. Personen en Stelsels*; Baarn 1977 (oorspr. 1921) - Pierre Ramus, *William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus*; Westbevern z.j. (oorspr. 1907) - E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*; Harmondsworth 1978 (oorspr. 1963) - George Woodcock, *William Godwin: A Biographical Study*; London 1946.

GODWIN: EEN KLASSIEKE ANARCHIST*
George Crowder

William Godwin (1756-1836) beschouwde zich niet als een anarchist - het woord 'anarchie' had een ongunstige klank voor hem - maar Kropotkin noemde hem terecht "de eerste schrijver die de politieke en economische ideeën van het anarchisme onder woorden heeft gebracht".[1] *In dat opzicht is hij de pionier van de systematische moderne anarchistische theorie. Zijn* An Enquiry concerning Political Justice *(Een onderzoek inzake politieke rechtvaardigheid) bevat in de kiem praktisch alle ideeën die de latere zich anarchistisch noemende theoretici zullen ontwikkelen.*

Er zijn geen aanwijzingen dat Godwin latere Europese schrijvers rechtstreeks heeft beïnvloed. Het lijkt daarom discutabel hem in de anarchistische traditie te plaatsen.[2] *Er zijn echter opvallende overeenkomsten tussen hem en de latere schrijvers die op een authentieke historische band lijken te wijzen. Deze overeenkomsten kunnen natuurlijk louter toevallig zijn, maar als de latere schrijvers niets aan Godwin hebben ontleend, kunnen zij nog wel uit dezelfde bronnen hebben geput. Ik wil hier nagaan in hoeverre Godwins anarchisme, evenals dat van Proudhon (en door hem dat van latere schrijvers) kan worden opgevat als een antwoord op Rousseau.*

De redeneringen en opvattingen van Rousseau ondersteunen Godwins ideeën in verschillende gevallen, met name in zijn kritiek op het instituut regering. Godwin maakt hier gebruik van ideeën uit het *Second discours* en uit *Le contrat social.* Uit het laatste heeft hij waarschijnlijk zijn overtuiging geput dat iedereen een onvervreemdbaar recht heeft op een eigen moraal. Beide teksten helpen hem in zijn afwijzende houding tegenover de bestaande regeringen, omdat zij op allerlei manieren de vrijheid vernietigen. Godwin laat

* Dit artikel is een bekorte vertaling (door Bas Moreel) van het tweede hoofdstuk van George Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin en Kropotkin* (Offord 1991), pp. 39-73. Het werd door Thom Holterman besproken in *De AS* 98. Door plaatsgebrek moest het notenapparaat - met name de verwijzingen naar *Political Justice* - vrijwel geheel vervallen. Crowder stelt in zijn studie dat er drie invloedslijnen zijn waarop het anarchistische gedachtengoed rust. In de eerste plaats is er de samenhang met de traditie van de Verlichting. In de tweede plaats ontwikkelt het zich uit de confrontatie met de denkbeelden van Rousseau en in de derde plaats haakt het aan bij wetenschapsopvattingen over voortgang en ontwikkeling uit de negentiende eeuw (sciëntisme). Op basis van dit 'model' behandelt Crowder de ideeën van Godwin, Proudhon, Bakoenin en Kropotkin, waarbij hij voldoende overeenkomsten ziet om hen als vertegenwoordigers te beschouwen van een 'klassiek' anarchisme. Het eerste nummer van *Anarchist Studies* (zie Rudolf de Jong daarover in *De AS* 102 en Hans Ramaer elders in dit nummer) bevat een kritische bespreking van Crowders studie, waarin onder meer gesteld wordt dat Kropotkin onmogelijk in dit klassieke model past. Niettemin willen we onze lezers Crowders originele visie op Godwins anarchisme niet onthouden, hoewel bepaalde onderdelen van zijn filosofie - bijvoorbeeld die over eigendom en over opvoeding - onderbelicht blijven. Andere samenvattingen van Godwins anarchisme zijn te vinden in: Dick Pels, 'De onfeilbare rechtvaardigheid van William Godwin' in *De Gids* nr. 7 (1977); G. Woodcock, *Anarchism* (Hammondworth 1963; diverse herdrukken); P. Marshall, *Demanding the Impossible* (Londen 1992). (Red.)

Rousseau achter zich als hij een uitgesproken anarchistische weg inslaat en zijn aanklacht tegen de bestaande regeringen uitbreidt tot iedere denkbare regering. Maar de maatschappij die hij ziet ontstaan na het verdwijnen van "dat wrede apparaat", is weer Rousseauiaans, gebaseerd op zelfvoorziening in plaats van op samenwerking. Verder onderscheidt Godwin zich door een uitgesproken rationalisme en geloof in intellectuele vooruitgang door empirische methoden, hetgeen hem een voorloper maakt van het sciëntisme van de Europese anarchisten.

Tot voor kort werd Godwin als regel voorgesteld als een geheide utilitarist. Dat was niet zonder grond. In zijn *Political Justice* komen diverse passages voor waarin geluk, opgevat als genieten, schijnbaar het enige intrinsiek goede is. Hij verschijnt vaak als de man van de beruchte 'Fénelon' passage, volgens welke het onpersoonlijk verdeelde menselijk geluk zo hoog mogelijk moet worden opgevoerd, ook als dat betekent dat we onze verwanten levend laten verbranden. De laatste tijd is echter aangetoond dat achter dit utilitaristisch taalgebruik een heel ander ethisch denken schuilgaat, namelijk dat van de Engelse dissenters.[3] Volgens deze nieuwe interpretatie is Godwins hoogste waarde niet nut of geluk maar 'eigen oordeel', een rationalistische versie van het protestantse vrije geweten. Geboren en getogen in een calvinistische familie en milieu en na een (korte) loopbaan als nonconformistische dominee raakte Godwin na 1780 van zijn geloof af en werd hij eerst deïst en tenslotte een overtuigde atheïst.[4] Er zijn aanwijzingen dat veel van zijn latere categorieën en redeneringen in wezen seculiere substituten voor religieuze originelen zijn.

Het is echter de moeite waard Rousseaus invloed op Godwin na te gaan omdat het het inzicht in Godwins denken verdiept en omdat het mogelijk een antwoord geeft op de vraag hoe Godwin in te passen is in een anarchistische traditie die beheerst wordt door Europese schrijvers die niet beïnvloed zijn door de Britse dissenters. Bovendien hebben zowel de dissenters als Rousseau wortels in de natuurrechttraditie en in de protestantse opvattingen inzake eigen oordeel en verzet tegen geïnstitutionaliseerd gezag.

Godwin heeft méér de invloed van Rousseau ondergaan dan enige andere vooraanstaande Engelse radicaal uit zijn tijd, met uitzondering misschien van zijn vrouw Mary Wollstonecraft. *La Nouvelle Héloïse* was een van zijn favoriete boeken. De eerste keer dat hij het las deed hij er twee jaar over, maar hij las het meteen daarna nog een keer. In de periode juli-september 1792, toen hij druk met zijn eigen boek bezig was, las hij Rousseau bijna dagelijks: *La Nouvelle Héloïse, Confessions, Rêveries, Lettre à d'Alembert, Considérations sur la Pologne, Du contrat social, Lettre à Malesherbes*. Dit betekent niet dat van al deze boeken een rechtstreekse weerslag te vinden is in Political Justice of dat Godwin ze voor zijn eigen boek las.

Het eigen oordeel is de sleutel tot Godwins denken. Deze hoofdgedachte maakt hem tot een tegenstander van alle regeringen en steunt, tezamen met zijn geloof in vooruitgang door de empirische wetenschappen, op zijn vertrouwen op een toekomst zonder regeringen. Godwin gebruikt vaak twee verwante uitdrukkingen: 'vrije-keuzesfeer' en 'eigen oordeel'. 'Vrije-keuzesfeer' staat voor een ruimte waarin het individu naar eigen believen, zonder

door anderen gehinderd te worden, kan oordelen en handelen, in wezen een negatief vrijheidsbegrip. Hij verdedigt deze vorm van vrijheid op twee gronden: ten eerste (een utilitaristische gedachte) is iedere mens feilbaar en zou mijn inmenging in mijn buurmans zaken kwalijke gevolgen voor het menselijke geluk kunnen hebben, en ten tweede, wat nog belangrijker is, zelfs als mijn weten onfeilbaar was, zou "er alleen maar onheil en niets goeds van komen" als ik mijn opvatting aan mijn buurman zou opleggen, omdat ik hem dan zou beletten zijn eigen oordeel te vormen. Het belang van de vrije-keuzesfeer berust dus op het belang van het eigen oordeel. Het eigen oordeel is de belangrijkste waarde voor Godwin.

Ofschoon in *Political Justice* veel naar de vorm onmiskenbaar utilitaristische redeneringen voorkomen, berust Godwins onvoorwaardelijk geloof in het eigen oordeel niet op nutsoverwegingen maar op een streven naar vervolmaking. Een eigen oordeel hebben is niet alleen een middel om gelukkiger te worden (wat het óók is) maar behoort ook tot het volledig mens zijn. Wie niet volgens zijn eigen oordeel handelt of daarvan wordt afgehouden, is afgesneden van datgene wat hem echt tot mens maakt en hem zijn waarde geeft. "Telkens als ik in strijd met een duidelijke uitspraak van mijn eigen oordeel handel doe ik afstand van het waardevolste in het karakter van een mens". *Political Justice* wemelt van de beelden van ontmenselijking die optreedt als mensen niet willen inzien of geen rekening houden met hun inzichten. Ik word dan een "geestverschijning", een "papegaai", "het schadelijkste en rampzaligste dier dat er bestaat", "een domme machine", "de geest van een gestorvene", "het minderwaardigste en verachtelijkste wat je bedenken kunt". Iemand zou achter zijn manier van redeneren de argumenten van de dissenters voor gewetensvrijheid kunnen zoeken: God heeft de mensen de rede gegeven om hen zo zijn wet te doen kennen. Maar Godwins taalgebruik op zich heeft meer gemeen met Rousseau dan met de dissenters. Evenals Rousseau beschouwt Godwin het zedelijk zelfbestuur niet als een middel maar als een doel, als de eigenschap die de mens tot mens maakt en als zodanig onaantastbaar.

Terwijl mensen allerlei redenen kunnen hebben voor hun handelingen vereist het eigen oordeel (en de menselijke volmaaktheid) ook dat die handelingen in overeenstemming zijn met de zedelijke wetten. Hoe kan het individu de inhoud van die wetten kennen? Hier laat Godwins antwoord een belangrijk meningsverschil met Rousseau zien. Zijn moeizame rationalisme contrasteert scherp met Rousseaus vertrouwen in de gevoelsintuïtie en brengt hem tot een theorie inzake zedelijke vooruitgang die het tegengestelde is van het beeld dat de *Second discours* schildert. Misschien dacht hij aan Rousseau toen hij schreef: "onschuld is geen deugd. Deugd vereist de volledige inzet van een vurig gemoed bij de bevordering van het algemene goed". We vinden de zedelijk juiste koers niet door een spontaan 'gevoel' van innerlijke zekerheid maar door koele berekening. Wie zedelijk wil handelen moet "de kosten en baten van menselijke zaken inschatten om een zo groot en zo algemeen mogelijk saldo aan genieten" te verkrijgen.

Godwins zedelijke kennisleer is in het algemeen empirisch van aard: door meer te weten te komen over de zintuiglijke wereld vervolmaken wij onze

kennis van de zedelijke wetten. "Om kennis te vergaren moeten we onze ogen openen en naar het heelal kijken.. De enige weg waarlangs de waarheid de menselijke geest kan bereiken, is *via de zintuigen*". "De mensen bevinden zich in een stelsel van dingen die allemaal nauw met elkaar verbonden zijn en verbondenheid en eenheid vertonen.." (mijn cursivering).

Naast gedachten over zedelijke kennis bevat Godwins theorie over zedelijke vooruitgang ook een leer over "de almacht van de waarheid". De waarheid is 'almachtig' in twee betekenissen. In de eerste plaats is zij uit haar aard kenbaar als zij op een juiste manier wordt gepresenteerd - dat wil zeggen met rationele argumenten aangetoond. En als we eenmaal inzien dat een bepaalde handelwijze moreel juist is, is de waarheid daarvan almachtig in de betekenis dat we ook noodzakelijkerwijze geneigd zullen zijn ernaar te handelen. Godwin draagt hier veel bewijsmateriaal voor aan maar is niet erg overtuigend. Zijn redeneringen komen niet verder dan tot de stelling dat een handeling geen wilsdaad is zolang daar geen 'mening' achter staat en dat een wilsdaad daarom bepaald wordt door gedachten en niet door passies. Maar dit verandert niets aan de grote moeilijkheid dat een mening misschien wel nodig maar niet voldoende is om tot een daad te komen: iemand kan vinden dat een bepaalde daad gesteld moet worden maar haar toch achterwege laten.

Zelfs als de waarheid niet almachtig zou zijn in de tweede betekenis die Godwin aan het woord geeft, dan hoeft dat nog niet te betekenen dat zij geen rol speelt in de zedelijke vooruitgang. Want ook al zou zedelijke kennis, in tegenstelling tot wat Godwin stelt, zedelijk handelen niet garanderen, dan kan zij deugdzaam handelen nog wel waarschijnlijker maken. Er is meer kans dat ik aan mijn verplichtingen voldoe als ik duidelijk inzie wat die verplichtingen zijn, dan wanneer er het excuus of het dilemma is dat ik het niet zeker weet.

STAAT

"Hoe enthousiast moet iedere goed geïnformeerde vriend van de mensheid vooruitzien naar dat grootse tijdstip van de opheffing van het instituut politieke regering, die domme machine die steeds de enige oorzaak is geweest van de ondeugden van de mensheid en die, zoals in de loop van dit boek overduidelijk is gebleken, allerlei kwalen in zich verenigt die alleen kunnen worden uitgeroeid door het instituut zelf met wortel en tak uit te roeien!"

Over Godwins instelling tegenover het instituut regering laat deze passage geen enkele twijfel. Maar wat maakt zijn stellingname typisch anarchistisch? Ik zal proberen dit duidelijk te maken door Godwin te vergelijken met Rousseau, die geen anarchist was maar in een aantal opzichten opvattingen had die overeenkwamen met die van Godwin - in sommige gevallen is een duidelijke beïnvloeding aan te wijzen. Godwin is zelf van mening dat zijn argumenten tegen het instituut regering in grote mate door Rousseau geïnspireerd zijn: "Hij was de eerste die leerde dat de onvolkomenheden van het instituut regering de enige en eeuwige bron van de ondeugden van de mensheid zijn; Helvetius en anderen namen dit beginsel van hem over. Maar hij zag verder: hij zag dat regeringen, hoe ook gestructureerd, niet in staat zijn tastbare voordelen voor de mensheid op te leveren, iets wat zij niet zagen".

Deze uitspraak laat duidelijk zien hoeveel Rousseau voor Godwin betekende maar zij is ook enigszins misleidend. Het is waar dat Rousseaus kritiek op de bestaande regeringen verder ging dan die van zijn voorgangers en tijdgenoten maar de opvattingen die Godwin hem toeschreef, had hij niet. Wel is hij van mening dat het ontstaan van de staten zoals we die kennen, aan onze ondeugden heeft bijgedragen maar Rousseau stelt nergens dat de gebreken van het instituut regering daarvan de enige oorzaak zijn. Volgens het *Second discours* is de ongelijke verdeling van de rijkdom de hoofdoorzaak van het zedenbederf. Het instituut regering is niet zozeer een fundamentele oorzaak van het probleem als wel een instelling die het in stand houdt. Ook is Rousseau niet van mening dat regeringen als zodanig, 'hoe ook gestructureerd', geen enkel 'tastbaar voordeel' voor de mensen kunnen opleveren.

Godwin overdrijft zijn schatplichtigheid aan Rousseau. Hij gaat verder in zijn kritiek op het instituut regering verder dan de Burger van Genève. Een vergelijking tussen hun standpunten laat zien wat het anarchisme zoals wij het nu kennen, tot anarchisme maakt. In de eerste plaats houden de anarchisten zich allereerst bezig met het instituut regering. Andere instituten, zoals eigendom en godsdienst, worden ook niet vriendelijk behandeld maar uiteindelijk is toch het instituut regering de grote schurk in het anarchistische drama. Niet Rousseau maar Godwin leert ons dat het instituut regering "de enige en eeuwige oorzaak van de ondeugden van de mensheid" is. In de tweede plaats zijn anarchisten niet alleen tegen de bestaande of vroegere regeringen maar tegen alle mogelijke regeringen of tegen het instituut regering op zich. In de derde plaats stellen anarchisten niet alleen dat alle regeringen onrechtmatig zijn en geen recht op gehoorzaamheid hebben maar zij willen ook dat het instituut regering wordt afgeschaft.

We zullen nu dieper op Godwins kritiek ingaan. Zij begint met een aanval op het begrip politieke verplichting in de vorm van een kritiek op de traditie van het sociale contract. Het is niet nodig op al Godwins argumenten in te gaan, de meeste zijn overgenomen van Hume en Paine, met vragen zoals: wie zijn de partijen in het contract?, wie zijn door hun instemming gebonden: alleen zijzelf of ook anderen?, wat voor instemming is nodig: een uitdrukkelijke of een stilzwijgende?, enzovoort. Zijn argument tegen het instituut vertegenwoordiging is echter letterlijk overgenomen uit Rousseaus *Contrat social:* "het volk, dat het soevereine gezag bezit, kan dit niet delegeren of er afstand van doen. Het wezen van dat gezag is de algemene wil, en een wil kan niet vertegenwoordigd worden."

Wat hier achter zit is het beginsel van de onaantastbaarheid van het zelfbestuur door de authentieke rationele, zedelijke wil. Wie zijn wil laat 'vertegenwoordigen' in de betekenis waar het hier om gaat, zegt Rousseau, geeft haar in feite op want vertegenwoordiging houdt in dat iemand de wil van een ander laat behandelen alsof het zijn eigen wil was. Dat is zedelijk nooit toelaatbaar want zedelijk zelfbestuur is een waarde die boven alles gaat. Redelijke mensen zouden alleen een staat kunnen creëren die de zedelijke vrijheid intact laat en alleen zulk een staat zou met recht aanspraak kunnen maken op de gehoorzaamheid van zijn leden. Maar de bestaande staten eisen dat de leden

afstand doen van hun vrijheid. Hun functioneren is zodanig dat zij het de individuen onmogelijk maken zedelijk zelfbestuur uit te oefenen. De stelling dat de bestaande regeringen onrechtmatig zijn berust zo op een algemenere stelling: zij doen de vrijheid in de betekenis waar het hier om gaat, te niet. Zij doen dit door de economische ongelijkheid in stand te houden, door geweld en dwang en door 'vertrouwen' te wekken.

Godwin ziet evenals Rousseau in het verlangen bewonderd te worden een van de fundamenteelste en sterkste menselijke motivaties. Het 'verlangen zich te onderscheiden', een begrip dat sterk overeenkomt met Rousseaus *amour propre* is op zichzelf geen slechte eigenschap, het kan een sterke prikkel tot vooruitgang vormen. Maar eer is op verschillende manieren te behalen en op het ogenblik gebeurt dat meestal door mensen die rijkdom vergaren en tentoonspreiden. "Soberheid, eerlijkheid en ijver, denkkracht en een goede gezindheid gooien geen hoge ogen als de bezitter in behoeftige omstandigheden verkeert". Wie rijkdom als een algemeen geldend bewijs van verdienstelijkheid beschouwt, hanteert een verkeerde waardenschaal. Rijkdom wordt als regel verworven "door de belangen van anderen op onmenselijke wijze te vertrappen", een gedrag dat anti-utilitaristisch en anti-perfectionistisch is. Wie naar rijkdom streeft laat zich bijgevolg leiden door iets anders dan de zedelijke wetten: hij is corrupt en dus niet vrij.

Evenals Rousseau ziet Godwin de corruptie en verslaving van de menselijke natuur als een toestand van 'afhankelijkheid'. Het 'gevoel van afhankelijkheid' dat blijkt uit het 'serviele en kruiperige' gedrag van huichelaars en vleiers, komt voort uit de opvatting dat sommige mensen van nature beter zijn dan andere, een opvatting die wordt bevorderd door de jarenlang voortdurende maatschappelijke ongelijkheden die de mensen om zich heen zien. Een belangrijke oorzaak daarvan is "het gebruikelijke beleid ten aanzien van het eigendomsrecht".

Evenals in het *Second discours* leiden de verhoudingen tussen rijken en armen bij Godwin tot wijd verbreide fraude en gewelddadigheden, waarop dan het instituut regering zijn intrede doet. Terwijl ze pretenderen aller belang te dienen, institutionaliseren regeringen de ongelijkheden slechts en wakkeren zij de hartstochten die daardoor ontstaan, verder aan. Regeringen versterken de verkeerde commerciële waardenschaal door de immorele eigendomsaanspraken van de rijken te beschermen en hun onderscheidingen en hoge functies te geven. In ruil daarvoor zijn ook de rijken gedwongen tot huichelarij en vleierij tegenover het politieke gezag. Zo brengt het instituut regering "alle rangen van de samenleving" tot corrupte afhankelijkheid.

Het tweede middel waarmee regeringen het zedelijk zelfbestuur teniet doen, is geweld en dwang. "Zweep, bijl, galg, kerker, ketens en pijnbank zijn de meest beproefde en gebruikelijke methoden om mensen tot gehoorzaamheid en tot rede te brengen". In zijn analyse van het begrip 'gehoorzaamheid' ziet Godwin zedelijk zelfbestuur en dwang als elkaars tegengestelden. Dwang houdt noodzakelijkerwijze belemmering van wilsuitoefening en dus van vrijheid in. Echter, als we bedenken dat Godwins vrijheid niet iedere wil betreft maar de rationele, zedelijke wil als onderscheiden van de empirische verlangens, wordt de zaak ingewikkelder. Want

dan zouden we de vraag kunnen stellen of dwang niet juist de vrijheid kan bevorderen door dat gedeelte van de wil te onderdrukken dat anders het authentieke rationele zedelijke gedeelte zou hinderen.

Elders in *Political Justice* geeft Godwin echter blijk niet in deze fuik van autoritair denken verstrikt te zijn geraakt. Dwanguitoefening door regeringen botst op verschillende manieren met zedelijk zelfbestuur. Regeringen zijn niet minder feilbaar dan de leden van die regeringen en "iedereen is feilbaar". Als regel kunnen we ons het beste beperken tot de zaken die we het beste kennen, dat wil zeggen onze eigen zaken. Met hun inmenging in de zaken van miljoenen mensen gaan regeringen ervan uit bekwaamheden te bezitten die ze helemaal niet bezitten. Zelfs als een regering goed geïnformeerd was en van goede bedoelingen bezield, zou dwang de mensen nog beletten echt deugdzaam te zijn en hun eigen zedelijk oordeel te volgen. Dwang kan zorgen dat een bepaalde handeling wordt verricht maar niet dat het om deugdzame redenen gebeurt, integendeel, zij kan een deugdzame motivering alleen maar ondermijnen. Mensen die alleen juist handelen omdat de regering anders maatregelen neemt, handelen zo niet omdat ze juist willen handelen - niet, om in Godwins woorden te spreken, omdat hun 'inzicht' in de juistheid van de handeling een rol speelt - maar uit voorzichtigheid, om een sanctie te vermijden. En voor degenen die toch al juist zouden hebben gehandeld, heeft de sanctie waarmee de regering dreigde - voorzover dat al indruk maakte - de potentieel deugdzame motivatie slechts verwaterd.

Dit laatste argument is niet erg sterk. Het feit dat een regering iets onwettig heeft verklaard hoeft helemaal geen invloed te hebben op mijn al eerder bestaande motivering om die daad niet te stellen. Ik kan van mening zijn dat iets verkeerd is en al besloten hebben het niet te doen lang voordat de regering er een wet tegen uitvaardigde. Maar Godwin heeft het 'verwaterings'argument niet echt nodig. Het is voldoende dat regeringen hun onderdanen vaak dwingen en dat dwang zedelijk zelfbestuur teniet doet.

Volgens Godwin kan zelfs iemand die tot iets gedwongen wordt, innerlijk vrij blijven. Die persoon onderwerpt zich slechts aan de 'noodzaak' een sterkere macht te gehoorzamen maar geeft daarbij zijn eigen oordeel niet prijs. Maar ook deze innerlijke vrijheid wordt ondermijnd door wat Godwin noemt het wekken van 'vertrouwen' door regeringen. Wie in vertrouwen handelt, handelt volgens zijn eigen wil maar gehoorzamend aan iemand wiens oordeel of opdracht aanvaard wordt als onweerspreekbaar dan wel onontkoombaar, niet op grond van hun eigen merites of de veronderstelde merites van de degene van wie dat oordeel of die opdracht afkomstig is. Zo iemand maakt aanspraak op gezag, op het recht gehoorzaamd te worden, of zijn opvatting aanvaard te zien op grond van zijn deskundigheid of zijn wettelijke, politieke of sociale positie. Godwin en Rousseau zijn het erover eens dat er in verminderde mate sprake is van zedelijk zelfbestuur als er zonder meer gehoorzaamd wordt aan het gezag van anderen en dat bestaande regeringen dat bevorderen. Zonder meer gehoorzamen maakt dat een daad niet een echt eigen daad wordt.

Bestaande regeringen zien dat graag,

omdat lastige vragen over hun twijfelachtige legitimiteit dan achterwege blijven. Daarom spreken zij de niet-authentieke elementen in de mensen aan, hun lagere hartstochten en hun zinnen, zodat zij niet toekomen aan gericht of rationeel nadenken over de oorsprong en de rechtmatigheid van de bestaande orde. Om die reden bevorderen zij volgens Rousseau "de amusementskunsten", die "kunstmatige behoeften" en "een kinderlijke instelling" bewerken, zodat de mensen tevreden blijven met hun ondergeschikte positie. "De noodzaak bracht de tronen, kunsten en wetenschappen maakten de tronen sterk", schreef Rousseau. Godwin van zijn kant stelde dat de monarchen hun positie uitsluitend aan "bedrog" en misleiding te danken hebben en aan "allerlei kunstgrepen die onze zintuigen van de wijs brengen en ons oordeel op een dwaalspoor". Daarom verschijnt de koning "altijd met alle mogelijke luister, gevolg en bedienden", en is zijn naam overal te horen, "zoals de kikkers van de farao's". Telkens worden wij eraan herinnerd dat de monarch soeverein is en dat "onze politieke verplichtingen (de hoogste die er zijn) neerkomen op dienstbaarheid, dat we eerlijk en trouw moeten zijn tegenover onze koning, dat we een man moeten eren die we misschien zouden moeten verachten, en dat we moeten gehoorzamen, met andere woorden, dat we trots moeten zijn op iets waarover we ons zouden moeten schamen en te koop moeten lopen met het opgeven van onze eigen overtuigingen".

MACHT

Tot hiertoe komt Godwins kritiek op het instituut regering in grote lijnen overeen met die van Rousseau. Maar daarnaast tekenen zich verschillen af die groter worden naarmate Godwins betoog vordert. Rousseau is bijvoorbeeld niet van mening dat dwang altijd in strijd is met zedelijk zelfbestuur. Volgens hem heeft een rechtmatige regering wel het recht de onderdanen "te dwingen vrij te zijn". Godwin gaat ook verder in zijn verwerping van niet op dwang gebaseerde methoden van regeringen om dingen van hun onderdanen gedaan te krijgen. Beiden verwerpen bedrog bij het regeren als doel maar niet als middel om het doel: individueel zedelijk zelfbestuur te bereiken. In zijn *Du contrat social* pleit Rousseau voor een burgerlijke religie voor de samenleving die hij op het oog heeft, om te bereiken dat iedere burger "van zijn plicht houdt". Volgens Godwin is Rousseau van mening "dat geen enkele wetgever ooit een algemeen politiek stelsel van de grond kan krijgen zonder religieus bedrog". Dat mag voor politieke samenlevingen - dat wil zeggen samenlevingen met een regering - gelden, meent Godwin, maar voor een samenleving als zodanig is institutionele religie absoluut niet nodig.

Ook verschilt Godwin in belangrijke mate met Rousseau van mening als hij de hoofdverantwoordelijkheid voor de heersende onvrijheid aan de regeringen toeschrijft. Volgens Rousseau bezegelen de staten in hun bestaande vorm eerder ontstane verhoudingen waarbij de ene mens over de andere mens heerst. Godwin ziet de regeringen die deze verhoudingen in stand houden, als het grootste probleem, "de enige en eeuwige bron van de ondeugden van de mensen". Godwins stelling dat de heersende ondeugden en onvrijheid in de eerste plaats zijn toe te schrijven aan de invloed van de regeringen, behoort tot

zijn typisch anarchistische stellingname. Maar de gedachte die hem beslissend onderscheidt van Rousseau en hem tot een anarchist avant la lettre maakt, is dat niet alleen bestaande en vroegere regeringen maar regeringen van nature, ook "regeringen op hun best", zedelijk zelfbestuur teniet doen. Rousseau is geen anarchist omdat hij weliswaar impliciet praktisch alle regeringsvormen uit zijn tijd afwijst, maar toch blijft geloven, met hoeveel voorbehouden ook, dat een staatsvorm die de belangen van de mensen echt behartigt, mogelijk is.

Volgens Godwin is dat niet het geval. "Dat een mens of een groep mensen zijn opvatting aan mensen met een andere opvatting oplegt, is zonder meer verkeerd en steeds zeer te betreuren". Regeringen op zich zijn een kwaad. Bij alle onvolmaaktheden die aan onze rationaliteit kleven, moeten wij proberen het zoveel mogelijk zonder regering te doen en niet proberen de bestaande regeringen te hervormen.

Waarom gaat Godwin zo ver? Vooraf moeten we zeggen dat hij regeringen als in laatste instantie onnodig beschouwt. Deze gedachte is terug te voeren op zijn leer dat de waarheid almachtig is. Als de waarheid op een juiste wijze wordt overgebracht en er geen hindernissen worden opgeworpen voor handelen op basis van een juist oordeel, is de zedelijke vooruitgang van de mensheid verzekerd en zijn dwang en bedrog onnodig. Inmenging van buitenaf is niet alleen niet nodig maar ook uitgesproken schadelijk. De zaak van de waarheid wordt geschaad door pogingen van regeringen, zelfs van de beste, haar op te leggen; bovendien propageren de meeste regeringen alleen maar leugen en bedrog.

In beide gevallen zijn regeringen een uitgesproken belemmering voor de verbreiding van de waarheid, en wij die wachten op zedelijke verbetering, blijven met onze ondeugden en onderworpenheid zitten. Godwins verklaring hiervoor kan beschouwd worden als een uitbreiding van zijn bezwaren tegen bestaande en vroegere regeringen tot het instituut regering als zodanig. Van één of meer van de anti-vrijheid kenmerken van de eerste - instandhouding van economische ongelijkheid, wekken van misplaatst vertrouwen en dwang - moet worden aangetoond dat ook het instituut regering op zich daaraan mank gaat. Doet Godwin dat inderdaad?

Ofschoon economische ongelijkheid aanwijsbaar algemeen voorkomt bij de bestaande staten, is niet aantoonbaar dat dit bij alle staten het geval moet zijn, en Godwin geeft dit toe. Hier en daar geeft hij weliswaar de indruk dat regeringen economische ongelijkheid altijd in stand houden maar er zijn ook plaatsen waar hij terecht de mogelijkheid erkent dat een regering de bezitsverhoudingen gelijktrekt. Maar ook deze mogelijkheid is niet iets om blij mee te zijn want zij betekent een vergroting van de regeringsmacht, "een despotische inmenging die het algemeen welzijn meer schaadt dan de ongelijkheid die zij probeerde ongedaan te maken". Het gaat dan echter niet meer om economische ongelijkheid maar om dwanguitoefening.

Wat te zeggen van het wekken van ongegrond vertrouwen als noodzakelijk kenmerk van regeringen? Godwin haalt graag Humes uitspraak aan dat het instituut regering berust op de opvattingen van de geregeerden. Dit is een belangrijke waarheid inzoverre geweld en dwang alleen onvoldoende zijn om een

groot gebied en een grote bevolking langere tijd onder controle te houden. Maar moeten de opvattingen waarop het instituut regering berust, het karakter van vertrouwen hebben? Het is waar, regeringen moeten eisen dat zij gehoorzaamd worden ongeacht de zedelijke problemen die met de bevolen handelingen samenhangen. Dat is een aanspraak op gezag; regeringen die geen aanspraak maken op gezag zijn geen regeringen: opdrachten van zulke regeringen zijn louter aanbevelingen waarover gediscussieerd kan worden, of een machtsvertoon dat in wezen niet zou verschillen van wetteloze afpersing. Maar het is iets anders of een regering aanspraak maakt op gezag om haar regeertaak te kunnen uitoefenen of dat ze alleen maar probeert haar onderdanen tot blinde gehoorzaamheid te brengen. Dit is een van de kenmerken die een relatief liberale staat onderscheidt van een relatief autoritaire of totalitaire staat. Een relatief liberale staat maakt aanspraak op gezag als een formaliteit maar is in het algemeen tevreden als de mensen gewoon doen wat van hun verlangd wordt. De burgers van zo'n staat kunnen allerlei redenen hebben om te doen wat van hun verlangd wordt; het is zelfs mogelijk dat zij vinden dat zij helemaal niet altijd hoeven te gehoorzamen (dat wil zeggen: ongeacht wat er van hen wordt verlangd). Vertrouwen lijkt zo evenmin een noodzakelijk kenmerk van staten als economische ongelijkheid.

Godwin heeft goed werk gedaan door te laten zien hoe regeringen macht kunnen uitoefenen niet alleen door geweld of dwang, die duidelijk botsen met de vrije wil, maar ook door methoden die tot doel hebben de wil buiten werking te stellen of te conditioneren. Het valt ook moeilijk te ontkennen dat dit soort machtsuitoefening in verschillende gradaties bij allerlei regeringsvormen ook veelvuldig voorkomt. Wat Godwin echter niet aantoont, is dat dit soort machtsuitoefening noodzakelijkerwijze bij alle mogelijke regeringsvormen voorkomt in een mate die zedelijk zelfbestuur uitschakelt. Deze tekortkoming ontneemt aan zijn betoog een gedeelte van de kracht die hij eraan wil geven want volgens hem lijdt het zedelijk zelfbestuur het meest als ongegrond vertrouwen samengaat met dwang. Blijft echter nog de dwang. Godwin mag er niet in geslaagd zijn onweerlegbaar aan te tonen dat regeringen noodzakelijkerwijze de economische ongelijkheid in stand houden of ongegrond vertrouwen wekken: als hij stelt dat dwang een kenmerk is van alle regeringen, staat hij sterk. Regeringen oefenen naar hun aard dwang uit; een instituut dat niet op dwang berust kan niet als een regering worden beschouwd. Of, als er een 'regering' denkbaar zou zijn zonder enige macht om dingen af te dwingen, zou dat geen instelling zijn waar Godwin en de anarchisten na hem zich druk over zouden maken. Zij houden zich bezig met regeringen als bronnen van georganiseerde dwang die aanspraak maken op legitimiteit, hetgeen overeenkomt met wat als regel onder het woord 'regering' wordt verstaan. Aangezien dwang in strijd is met zedelijk zelfbestuur en zedelijk zelfbestuur een waarde bij uitstek is, is iedere vorm van regering ongewenst. Gezien zijn uitgangspunten is Godwins betoog overtuigend. Het dwangargument is de basis van Godwins kritiek en van de kritiek van het klassieke anarchisme als geheel. Godwin noemde zichzelf nooit

anarchist maar zijn kritiek op het instituut regering verbindt hem met de latere Europese anarchistische schrijvers in alles behalve de naam.

INDIVIDU

Hoe machtig en destructief momenteel ook, het instituut regering zal, als gevolg van de vooruitgang van de rede, onherroepelijk tenondergaan. Wat voor samenleving verwacht Godwin daarna te zien ontstaan? In de wereld van de toekomst zoals hij haar zou willen zien, zullen de mensen in hoge mate hun eigen inzichten volgen overeenkomstig de wetten van rede en moraal, wat niet betekent dat het een wereld van "rede zonder passie" moet worden, ook al heeft Godwin aanvankelijk die indruk wel gegeven, zoals hij op een gegeven moment wel begon in te zien. In latere edities van *Political Justice* probeerde hij dan ook meer evenwicht te brengen tussen rede en passie, onafhankelijkheid en samenleving.

"Individualiteit is het meest wezenlijke van het individu" maar tegelijk zien we "dat mensen gemaakt zijn om met andere mensen samen te leven. Zonder samenleving zullen we waarschijnlijk verstoken blijven van de hoogste genietingen die voor onze natuur mogelijk zijn". Anderzijds: 's mensen sociale behoeften dienen bevredigd te worden maar zijn zedelijke vrijheid mag onder geen beding in het gedrang komen. Geen afhankelijkheid maar ook geen extreme isolatie.

De afhankelijkheid waar Godwin tegen was, is niet de maatschappelijke onderlinge afhankelijkheid als zodanig maar afhankelijkheid in de betekenis die Rousseau aan het woord gaf: geregeerd te worden door andere wetten dan de zedelijke wetten en de eigen menselijke natuur. De vrijheid die Godwin wil is, evenals die van Rousseau, niet die van loutere afwezigheid van bemoeienis of beïnvloeding van buitenaf maar zedelijk zelfbestuur. Zedelijk zelfbestuur is verenigbaar met veel relaties met andere mensen, volgens Godwin zelf kan die vrijheid zelfs niet zonder. Vooruitgang van de waarheid, waarvan iedere verbetering afhankelijk is, is slechts mogelijk bij voldoende doorstroming van ideeën, en deze is op haar beurt alleen mogelijk bij een ongehinderde en ongeremde uitwisseling van meningen. Deze opvatting wijkt af van die van Rousseau. Rousseaus weg naar de waarheid is in de eerste plaats introspectief; in *Du contrat social* beschouwt hij langdurige openbare discussies als een teken dat onzekerheid en corruptie hun intrede hebben gedaan in het politieke leven. In tegenstelling tot Rousseau vindt Godwin uitgebreide discussies gewenst zolang we onze eigen opvattingen maar niet door die van anderen laten overheersen. De meest kenmerkende onderlinge relatie in Godwins samenleving is het redelijke gesprek. Hierbij heeft hij misschien zijn eigen ervaringen in de kringen van de dissenters en radicalen in gedachten gehad.

Er is echter nog een andere kant aan Godwin en hier lijkt de invloed van Rousseau heel sterk te zijn geweest. Je kunt de mens van Godwin niet als een volslagen isolationist beschouwen maar Godwin stond toch wel open voor de opvatting in de *Second discours* volgens welke het zedelijke zelfbestuur het beste wordt bewaard door een aanzienlijke graad van zelfredzaamheid. De reden hiervoor schijnt te zijn dat zelfredzaamheid gepaard gaat met een beperking in behoeften, zodat eraan kan wor-

den voldaan zonder te moeten vervallen in het soort immorele competitie dat de bestaande samenleving kenmerkt. Dit soort waarneming, merkt Godwin op, "bracht Rousseau er waarschijnlijk toe om te pleiten voor een primitieve staat", een gedachte waarin hij wel enigszins met Rousseau kon meegaan: "er valt weinig in te brengen tegen de opvatting van de moralisten die betwijfelden of voortdurende bruutheid niet de voorkeur verdiende boven zulk een geschenk".

Godwin is geen primitivist die terugverlangt naar een Gouden Eeuw toen er nog geen technologie was. Zijn ideale maatschappij zou in eerste instantie agrarisch zijn geweest maar in die agrarische samenleving zou dan wel gebruik zijn gemaakt van alle technologische verbeteringen die geholpen zouden hebben om de werktijd te verkorten en meer tijd te hebben voor intellectuele activiteiten. De eenvoud waar Godwin voor was, sloeg niet op de techniek of het intellectuele leven. Dat neemt niet weg dat hij meeging met de Rousseau van de Second discours waar die zo de nadruk legt op zelfredzaamheid in het materiële vlak. Andere gemeenschappelijke activiteiten dan praten vinden in zijn maatschappijbeeld weinig plaats.
Wat hij op het oog heeft is, zoals Basil Willey het omschrijft, "een kleine gemeenschap of dorp met een ontwikkelde boerenbevolking bestaande uit gezinnen die kleine stukken land van gelijke grootte bewerken en zich met gelijke inzet bezighouden met de verzorging van dat land en van hun geest".[5] Gezien zijn ingenomenheid met hulpverlening moet er in zijn opzet plaats zijn voor onderlinge hulp waar nodig maar in grote trekken is de samenleving die Godwin op het oog heeft, gebaseerd op onafhankelijkheid. "We moeten in staat zijn onszelf te bedruipen. De volmaaktste mens is degene voor wie de samenleving geen noodzaak is maar een onschuldige en tegelijk begerenswaardige luxe waaraan hij graag toegeeft".
Godwin moet niet veel hebben van regelingen waarin het individu moet "kijken of het een ander goed uitkomt"; de reden hierachter is weer dat "goed uitkomen" geen plaats laat voor deugdbeoefening. Alleen gaat hij daarin wel erg ver. "Alles wat als regel onder de term samenwerking wordt begrepen is in zekere zin een kwaad". Hieronder vallen "samen arbeiden en samen eten" en zelfs - mogelijk een overblijfsel van zijn calvinistische achtergrond - toneel en muziekuitvoeringen. Hier moeten we hem maar verontschuldigen en het erop houden dat dit deel van zijn theorie in strijd is met de rest. Hij verwacht dat lichamelijke en daarmee collectieve arbeid onnodig zal worden door de uitvinding van steeds veelzijdiger bruikbare en efficiëntere apparatuur. Alleen is het moeilijk voor te stellen hoe ingewikkelde apparatuur tot stand kan komen zonder een min of meer collectieve industrie. Bovendien zal de verspreiding en ontwikkeling van praktische kennis danig geremd worden als de onderlinge samenwerking zo beperkt is als Godwin veronderstelt. Enig oog voor dit gevaar heeft hij wel: "Iemand die alleen staat, is gedwongen de uitvoering van zijn ideeën te vergeten of uit te stellen afhankelijk van omstandigheden of zwakheden. Hoeveel goede ideeën zijn hierdoor niet in het invalstadium blijven steken?".
Godwins Rousseauiaanse bedenkingen

tegen samenwerking met anderen zouden toch weggevaagd moeten worden door zijn leer over de almacht van de waarheid! Rationeel ingestelde mensen zouden toch kunnen samenwerken met anderen, niet om te voldoen aan de grillen van hun medemensen maar omdat de rede dit verlangt, zoals toch vaak het geval is. In overeenstemming met zulk een gedachte zou Godwin toch onderscheid hebben kunnen maken tussen 'samenwerking' volgens de bestaande praktijken en 'samenwerking' in de toekomstige betere toestand, en alleen de eerste vorm van samenwerking afwijzen. Iets van zulk een onderscheid is mogelijk te vinden in zijn bezwaar tegen wat "*gewoonlijk* onder samenwerking wordt verstaan" (mijn cursivering). Zijn zienswijze op samenwerking als iets waarbij we "rekening moeten houden met of het een ander uitkomt" heeft meer te maken met willekeur bij de ander dan met samenwerking op zich.

ORGANISATIE

Hoe kan de maatschappelijke orde in stand worden gehouden zonder regering? Het antwoord op deze vraag begint Godwin met de standaarduitspraak van de anarchistische traditie dat het instituut regering de voornaamste bron van menselijke corruptie is en dat verdwijning van dat instituut het euvel grotendeels zal doen verdwijnen. Voor geen enkele anarchist is de zaak hiermee echter afgedaan. Evenals de latere anarchisten laat Godwin de mogelijkheid open dat er ook in een anarchistische samenleving nog kwaad zal worden gedaan. Absoluut volmaakte rationaliteit bestaat niet, zegt hij; ook in de betere omstandigheden van de toekomst zijn beoordelingsfouten die tot verkeerde daden leiden, mogelijk. In overeenstemming met zijn beginselen moet Godwins antwoord alles vermijden wat het zedelijke zelfbestuur van het individu zou kunnen aantasten. Zijn oplossing is praten. Dit is het enig toelaatbare middel om ongewenst gedrag te beperken of te corrigeren. Waar iemand "op allervriendelijkste manier probeert een ander door redeneren van zijn slechte gedragingen af te brengen" blijft de vrijheid behouden want er wordt niet geprobeerd gedrag anders te beïnvloeden of te veranderen dan door een beroep op het inzicht van die ander. Wat is daarvan te verwachten? Het geringe effect dat te verwachten is van alleen maar praten heeft mogelijk Alan Ritter ertoe gebracht speciale aandacht te besteden aan bepaalde passages waar Godwin een zeker emotioneel element aan het praatmodel toevoegt.[6] Godwins grondgedachte dat ongewenst gedrag voldoende ingeperkt zal worden door "het algemeen toezicht dat de leden van een kleine kring over elkaars gedrag uitoefenen", komt tot nu toe overeen met het begrip zuiver rationele overreding door vriendelijk en kalm praten. Op de opmerking dat hier sprake is van ongewenste bemoeizucht, antwoordt Godwin dat zo'n opmerking voortkomt uit de bestaande corrupte toestand waarin het geven van zulk advies geassocieerd wordt met hypocrisie. Gezien de verwachte algemene verbetering van de omstandigheden verwacht Godwin dat onderlinge raadgevingen in een geest van oprechte interesse in de waarheid gegeven en aangenomen zullen worden.

Maar we krijgen een andere, minder gunstige indruk bij enkele hier ook verband mee houdende passages, waar duidelijk wordt voorgesteld de loutere

redenering gepaard te doen gaan met emotionele druk. Bijvoorbeeld, publieke afkeuring van zijn daad zal de schuldige "tot wanhoop brengen" en het hem, bij kennelijke onwil zijn gedrag te verbeteren, "zo onplezierig maken" dat hij vrijwillig zal emigreren. Dit lijkt wel een effectievere manier om aan ongewenst gedrag een eind te maken maar daarbij komt dan wel de vrijheid in het gedrang. Om in Godwins eigen termen te spreken: wie met emotioneel gedram tot een daad gebracht wordt, is niet vrij want hij wordt niet geleid door eigen inzicht in de zedelijke wetten maar door vrees.

Het is hoogst onwaarschijnlijk dat Godwin hier inderdaad de vrijheid heeft willen opofferen. Het zou erop neerkomen dat hij plotseling bereid was water in de wijn te doen wat betreft een waarde die in heel zijn *Political Justice* bovenaan staat, of dat hij niet in de gaten heeft wat een bedreiging voor de vrijheid de wat Mills noemt "tirannie van de meningen" vormt. Hij ziet goed in hoezeer zonder nadenken gevolgde conventies het streven naar waarheid en zo de vervolmaking kunnen belemmeren. *Political Justice* is erop gericht ons ertoe te brengen de waarheid te zoeken en te handelen naar hetgeen wij eerlijk menen dat de waarheid is, ongeacht de opinies en gevoelens in onze omgeving. De vrees aanstoot te geven is geen geldig motief als de rechtvaardigheid op het spel staat. De passages over "openbare censuur" wijken zo af van Godwins algemene theorie dat het redelijk is daar maar overheen te zien en ze te beschouwen als onbedoeld resultaat van onbezonnen taalgebruik.[7] Maar ook als het waar is dat Godwin soms wilde aanbevelen publieke druk uit te oefenen en dat dit niet in overeenstemming is met zijn steeds weer beleden vrijheidsideaal, het is ook waar dat *Political Justice* een alternatieve maatschappelijke orde ontwerpt die verenigbaar is met Godwins vrijheidsideaal.

Godwins opvatting dat praten een oplossing kan bieden voor het ordeprobleem is plausibel in het kader van zijn veronderstellingen inzake zedelijk oordeel en zedelijke waarden, de vervolmaakbaarheid van de mens en de almacht van de waarheid. "De rede is almachtig": als ik mij verkeerd gedraag is een heel simpele uitspraak afkomstig van een heldere, alomvattende kijk voldoende om dat te laten zien". Godwins buren hoeven degene die iets verkeerd doet niet af te blaffen. Zij hoeven hem slechts op de waarheid te wijzen, en als er geen belemmeringen zijn zal hij de waarheid inzien, want de waarheid is almachtig tegenover ons verstand. "Volmaakte vrijheid van onderzoek brengt [zo] een soort eenstemmigheid teweeg". Het is niet waar wat Godwin veronderstelt dat de zedelijke waarheid zoals hij die opvat, even dwingend is als de stellingen uit de meetkunde.

Maar gezien zijn veronderstelling dat de zedelijke wetten kunnen worden afgeleid van de natuurlijke orde, die door wetenschap en technologie steeds meer wordt blootgelegd, iets waar veel van zijn tijdgenoten hetzelfde over dachten, is zijn opvatting dat het tot een consensus over zedelijke regels zou kunnen komen, niet onredelijk. Het leven in een Godwinse samenleving wordt zo niet beheerst door "menselijke grillen" maar door "de orde van het heelal": door de natuurwetten die én de organische ontwikkelingen regelen én regels geven voor het menselijk gedrag. De boosdoener die zijn slechte gedrag volhoudt terwijl de waarheid hem toch voldoende is

duidelijk gemaakt, is als iemand die de geldigheid van de wet van de zwaartekracht blijft afwijzen terwijl hij toch alle bewijzen ervoor heeft begrepen. Zo iemand kan in Godwins wereld slechts een vreemde eend in de bijt zijn, zodat de enige oplossing emigratie is.

Ik moet hier echter aan toevoegen dat zedelijke vooruitgang in de Godwinse wereld niet een automatisch geschenk van de omstandigheden in die wereld is - weer een opvatting die vooruitloopt op de opvattingen van de Europese anarchisten. In laatste instantie is zedelijk zelfbestuur altijd een zaak van het individu zelf. Anderen kunnen helpen met argumenten en raadgevingen maar uiteindelijk moeten de betrokkenen zelf de stap zetten naar inzicht in de zedelijke wetten en in wat deze in afzonderlijke gevallen van hem eisen. Het is waar dat Godwins handelingstheorie inhoudt dat wie tot zo'n inzicht is gekomen, nauwelijks anders kan doen dan naar dat inzicht handelen. Maar ook daar is nog ruimte voor "de natuurlijke werking van een actieve geest" waar het het verwerven van inzicht aangaat. In tegenstelling tot wat sommige commentatoren denken, geloven de anarchisten niet dat de nieuwe deugdzame wereld vanzelf komt als er geen regeringen meer zijn. Deugdzaamheid en vrijheid kunnen niet bloeien zolang de corrumperende invloed van de staat nog daar is, maar de opheffing van de staat is slechts een deel, zij het een zeer essentieel deel van een proces dat door de inspanningen van de individuen zelf moet worden voltooid.

Gezien in dit geheel van gedachten is Godwins anarchisme helemaal niet zo zonderling en vreemd als vaak wel gedacht is. Zijn bezwaren tegen het instituut regering zijn goed onderbouwd en overtuigend in het licht van zijn opvattingen over eigen oordeel en vrijheid gezien als zedelijk zelfbestuur: in de eerste plaats omdat deze laatste onaantastbaar zijn als onderdeel van het typisch mens zijn - de opvatting van Rousseau -, in de tweede plaats omdat dit zelfbestuur en deze vrijheid niet alleen door bestaande en vroegere regeringen worden afgewezen maar door regeringen als zodanig - iets waarin Godwin verder gaat dan Rousseau. Regeringen hebben het zedelijk zelfbestuur op verschillende manieren ondermijnd, bijvoorbeeld door economische en sociale ongelijkheid in stand te houden en door bij hun onderdanen 'vertrouwen' te wekken. Maar de eisen van regeringen als zodanig berusten in laatste instantie op een dwang die de vrijheid praktisch zonder meer vernietigt. Daarom moeten regeringen worden afgeschaft.

Het kan ook niet anders dan dat ze worden afgeschaft en dat een staatloze maatschappij tot stand komt gezien de almacht van de waarheid. Ofschoon Godwin dit uitlegt aan de hand van beelden uit de meetkunde, is de werkelijke grond voor zijn optimisme empirisch: de vordering van de wetenschappen. Toenemende kennis van 'de zichtbare wereldorde' vergroot de zedelijke kennis, en gezien de in wezen rationele natuur van de mens zal deze zedelijke kennis zijn gedrag gaan sturen. Van op haar best een noodzakelijk kwaad zolang de mens intellectueel minderjarig is, worden de regeringen een overbodig kwaad dat uiteindelijk zal verdwijnen. Godwins theorie is ontegenzeggelijk optimistisch maar in dat opzicht is zij niet anders dan een consistente uitwerking van het wetenschappelijke optimisme van de Verlichting.

NOTEN

(1) *Kropotkin's Revolutionary pamphlets* ed. R.N. Baldwin (New York 1970) (1924), p. 283. Zie ook *Ethics, Origin and Development* (New York 1924), p. 234. (2) Proudhons ene verwijzing naar Godwins 'communistische hypotheses' (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère;* Parijs 1923, dl. 2; p. 342) geeft de indruk dat hij weinig van Godwins geschriften wist. Niets wijst erop dat Bakoenin zelfs maar van Godwin had gehoord en Kropotkin las hem pas op latere leeftijd, toen zijn eigen theorieën al gevormd waren. (3) De consistent-utilitaristische interpretatie kan onder meer gevonden worden bij J.P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton 1977), p. 93; D. Locke, *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin* (Londen 1980), p. 172-3; P. Marshall, *William Godwin* (Londen 1984), p. 103. D. H. Monro heeft enige reserves aangaande Godwins consistentie: *Godwin's Moral Philosophy* (Oxford 1953), p. 15. Kritiek op die visie onder andere bij George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Hammondworth 1963), p. 59. Recente dissenter-interpretaties zijn: W. Stafford, 'Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's Political Justice' in *History of Political Thought* 1 (1980), p. 279-99; R. Bellamy, 'Godwin and the Development of The New Man of Feeling' in *History of Political Thought* 6 (1985), p. 411-32; M. Philp, *Godwin's Political Justice* (Londen 1986). (4) Voor biografisch materiaal zie G. Woodcock, *William Godwin* (Londen 1946), alsook Locke, Marshall en Philp. (5) B. Willey *The Eighteenth-Century Background,* (Londen 1949), p. 222. (6) A. Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge 1980). (7) Crowders interpretatie verschilt hier sterk van die van Ritter (zie noot 6) (Noot van de vertaler).

JACOB MOLESCHOTT - DAG

Op zaterdag 16 oktober organiseert De Vrije Gedachte een bijeenkomst die gewijd is aan de Nederlandse vrijdenker *Jacob Moleschott* (1822-1893). Op deze dag zal het werk van Moleschott belicht worden door onder andere de filosoof Michiel Wielema en de historicus Siebe Thissen. De bijeenkomst wordt gehouden in het Humanitasgebouw, Pieter de Hoochweg 110 in Rotterdam. Aanvang: 10.00 uur. Info bij Henk Visman: 02550-11913.

NIEUWE UITGAVEN

In 1926 publiceerde Anton Constandse *De zelfvernietiging van het protestantisme,* een 130 pag. tellende kritische beschouwing van de godsdienst. Dit boek is nooit herdrukt, ook naar fragmenten ervan zal men tevergeefs zoeken in later verzamelwerk van Constandse. Vandaar dat De AS nu een volledige reprint uitbrengt. Het boek kost (inclusief verzendkosten) 15 gulden en is te bestellen door storting op postgironummer 4460315 van De AS te Moerkapelle.

In de Jan Börger-bibliotheek is een heruitgave verschenen van een uit 1935 daterende verhandeling: *Feitelijke cultuurgeschiedenis - Europa's laatste probleem.* Het gaat om het stenografisch verslag van een dor Börger gehouden cursus, die uitgebreid is met een voorwoord (door Wim de Lobel) en een personenregister. Deze brochure telt 62 pag., kost (inclusief verzendkosten) ƒ6,50 en is te bestellen door storting op postgironummer 77036 van de Jan Börger-bibliotheek te Moerkapelle.

VRIJE OPVOEDING VOLGENS WILLIAM GODWIN

Boudewijn Chorus

Principiële elementen van William Godwins ideeën over vrije opvoeding maken anno 1993 deel uit van de meest invloedrijke pedagogische theorieën. Zonder het werk van Godwin waarschijnlijk ook maar te kennen hameren moderne pedagogen op de noodzaak van het luisteren naar en begrijpen van kinderen, op de effectiviteit van motivatie en stimulering, op de zinloosheid van negatieve conditionering en de schadelijke effecten van straf. Toch was het William Godwin die daar in 1783 al mee kwam.

William Godwin is er lange tijd van overtuigd geweest dat opvoeding het belangrijkste, en tegelijk meest misbruikte, instrument van menselijke macht is. Zijn eerste publikatie en oudst bekende activiteiten als (individuele) revolutionair ontstonden als verzet tegen de snel groeiende greep van de Engelse overheid op het onderwijs. De oprichting van overheidswege van steeds meer *public schools* en de verkondigde zegen van het *national education*-programma brachten hem zelfs tot de stichting van een eigen school.

Godwins biograaf Woodcock heeft aannemelijk gemaakt dat de belangstelling van Godwin voor het onderwijs, evenals zijn diepgewortelde wantrouwen tegen de overheid ontwikkeld moet zijn onder invloed van radicale calvinistische stromingen waar hij als telg van een vooraanstaande predikantenfamilie deel van uitmaakte. Zijn plan voor een 'tegen-school' lanceerde hij kort nadat hij zijn vijfjarige predikantschap in enkele kleine non-conformistische gemeenten had beëindigd.

Woodcock haalt in zijn prachtige hoofdstuk over 'The man of reason' (Godwin) in *Anarchism*[1] de curieuze prospectus aan die Godwin in 1783 uitbracht onder de titel *An Account of the Seminary that will be opened on Monday the fourth day of August at Epsom in Surrey.*[2] Om redenen die bij lezing prompt duidelijk worden, schrijft Woodcock, meldde zich niet één leerling voor Godwins nieuwe school. Hij doelt op de onwaarschijnlijkheid dat ouders op grond van zo'n revolutionaire verhandeling, zes jaar vóór het uitbreken van de Franse revolutie, hun kind aan hem zouden toevertrouwen.

Bijvoorbeeld dit citaat: "De huidige staat van onze samenleving is onbetwistbaar kunstmatig; de macht van de ene mens over de andere is altijd voortgesproten uit conventie of uit verovering; van nature zijn wij gelijkwaardig. Het noodzakelijk gevolg is, dat bestuur altijd afhankelijk is van de mening van de bestuurden. Als de meest onderdrukte mensen op aarde hun denkwijze eenmaal veranderen, zijn zij vrij. (...) De overheid is zeer beperkt in haar macht om mensen deugdzaam of gelukkig te maken. (...) Onze morele disposities en ons karakter hangen echter zeer veel, misschien wel geheel, van opvoeding af".

In dit citaat tekenen zich reeds de later in zijn hoofdwerk *Political Justice* (1793)[3] en - wat opvoeding betreft - in *The Enquirer. Reflections on education, manners and literature* (1797)[4] zo vast omlijnde ideeën af over een natuurlijke samenleving van gelijken. Ook is al sprake van de centrale doelstelling van opvoeding volgens Godwin: geluk. Evenals Rousseau (wiens werken hij had gelezen) was Godwin ervan overtuigd, dat het karakter van de mens veeleer door zijn omgeving wordt gevormd, dan door erfelijkheid. Menselijke fouten vloeien vooral voort uit een slechte opvoeding.
Maar tegenover Rousseaus idee van opvoeding als een proces van het opleggen van een zekere gesteldheid aan het geestesleven van de leerling stelde hij het samenspel tussen leerling en leermeester dat de geestelijke vermogens van het kind zou uitdagen om zich te ontwikkelen.

Een ander basisidee van de vrije opvoeding volgens Godwin was dat de geestelijke vermogens van een kind bij zijn geboorte beschouwd kunnen worden als een *tabulae rasae*, een 'schone lei', waarop de ervaring vervolgens zijn verhaal schrijft. Een opvatting die Woodcock vergelijkt met Godwins vroegere geloof in de dissident-calvinistische leerstelling van Socinius, dat de menselijke ziel zuiver wordt geboren. Godwin wees alle theorieën over aangeboren intelligentie af; op het ogenblik van hun geboorte hebben alle mensen dezelfde mogelijkheden. Het kind van een lord zou, als men het in de wieg met dat van een sjouwer zou verwisselen, geen moeite hebben om het beroep van zijn vermeende vader te leren. "Al ons weten, al onze ideeën, alles wat wij als intelligente wezens bezitten, komt voort uit opgedane indrukken. (...) Naar gelang de indrukken toenemen en met behulp van het geheugen bewaard worden en door het vermogen te associëren gecombineerd, groeit de ervaring en met de ervaring het weten".[5] Door opvoeding worden dus ook niet in meer of mindere mate aanwezige capaciteiten tot ontplooiing gebracht; opvoeding schept deze capaciteiten. Het karakter van een mens is het produkt van zijn waarneming van de omgeving.

Met een dergelijke opvatting maakte Godwin het zich niet bepaald gemakkelijk, want, waar hij niet afliet de bedenkelijke toestand van de samenleving in zijn tijd aan te klagen, betekende dit ook dat er niet veel mooie karakters konden rondlopen. Probleem was derhalve, hoe daarin verandering aan te brengen. Hoe nu de tabulae rasae aan de invloed van de verdorven omgeving te ontrukken?
De jonge schone leitjes uitleveren aan de overheid en zijn openbare scholen was een gruwel voor Godwin. Het belang van de overheid bij onderwijs lag in haar behoefte aan gehoorzame, staatsconforme burgers. Nationale opvoeding, zo stelde Godwin, werd gebruikt om chauvinistisch patriottisme te bewerkstelligen en de politieke en economische macht van de staat te versterken.[6] Een exemplarisch citaat van William Godwin in dit verband luidt: "Onze jeugd zou niet geleerd moeten worden de grondwet, hoe voortreffelijk ook, te vereren; zij zou geleerd moeten worden de waarheid te vereren, en de grondwet alleen in zoverre deze correspondeert met door de jeugd vrijelijk verworven gevolgtrekkingen van de waarheid".[7]
Godwin was ervan overtuigd dat een rechtvaardige samenleving alleen zou

kunnen voortkomen uit een volkomen vrije werking van de rede (het verstand) door iedereen. Aangezien de mensheid voortdurend haar verstandelijke vermogens verbetert, en evenzo haar begrip van de natuur, is ook haar begrip van de natuurlijke wetten van het menselijk gedrag voortdurend aan verandering onderhevig. Constituties en andere politieke instrumenten die bedoeld zijn om wetten permanent te maken kunnen de ontplooiing van het menselijk begrip alleen in de weg staan. Een nationale opvoeding, die tot conformering aan de wetten van het land zou leiden door deze wetten te onderwijzen werd alleen daarom al door Godwin verworpen, omdat wetten die geleerd moeten worden (in plaats van spontaan begrepen en dus aanvaard) niet kunnen deugen. Dat zijn typisch het soort wetten, dat bepaalde groepen in de samenleving voordeel moet brengen. Misdaden zijn bijvoorbeeld voor iedereen herkenbaar, ook zonder de wetten te kennen die deze strafbaar stellen.

Maar, aldus Godwin: "Mijn eigen begrip kan me nooit vertellen, dat de export van wol een misdaad is. En ik geloof dus ook niet dat het een misdaad is, nu er toevallig een wet is, die zegt dat het dat wèl is".[8] Zozeer stond het vertrouwen in de rede bij Godwin (veel sterker nog dan bij Rousseau) voorop, dat hij hier en passant de revolutionaire overtuiging verkondigde, dat wetten die niet in overeenstemming met het eigen verstand zijn, niet gehoorzaamd behoeven te worden. Godwin, in een uitroep aan het adres van de overheid: "Vernietig ons desgewenst, maar probeer niet door middel van een nationale opvoeding het onderscheid te vernietigen zoals dat in ons begrip bestaat tussen rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid".[9]

In zijn verzet tegen de nationale opvoeding, het overheidsonderwijs, was Godwin absoluut uniek in een tijd dat staatsbemoeienis inzake onderwijs in verlichte kringen vrij algemeen beschouwd werd als een sociale noodzaak. Joel Spring vermeldt dat de vooruitstrevende Mary Wollstonecraft, met wie Godwin korte tijd getrouwd is geweest, in staatsonderwijs zelfs een middel zag om de sociale voordelen van mannen ten opzichte van vrouwen te helpen slechten.[10]

William Godwin had niet alleen sterke bezwaren tegen de bemoeienis van de overheid met onderwijs, ook het in zijn tijd voor rijkeluis kinderen gebruikelijke privé-onderwijs wees hij af. Niet alleen omdat dit soort onderwijs de sociale mogelijkheden van een kind onontwikkeld en onbenut laat, maar ook omdat het ontbreken van medeleerlingen tevens het ontbreken van aansporingen om zich te onderscheiden inhoudt. Bovendien is het risico van volledige onderwerping aan de leraar te groot.

Daarnaast vond Godwin het onverantwoord een kind zo geïsoleerd groot te brengen, dat het alle vergelijk met leeftijdgenootjes, maar ook met jongere en oudere kinderen ontberen moet, derhalve geen zelfkennis kan ontwikkelen en wel egocentrisch moet worden.

Aan een vrije opvoeding, zoals Godwin deze tegenover de in zijn tijd vigerende vormen stelde, stonden allereerst de ouders in de weg. Godwin hekelde de plichtmatige afstandelijkheid in het gezinsleven van toen, het autoritaire optreden en het eeuwige gecommandeer

van de meeste ouders: De tiran feliciteert zichzelf voor zijn deugd en voor de goede gevolgen die zijn optreden later eenmaal zal hebben. Daarbij heeft hij de despoot gespeeld tegenover een weerloos slachtoffer. Het kind is echter een verstandig wezen, met een gevoelsleven en met morele beginselen, het heeft recht op onafhankelijkheid en zelfbestemming, want "de basis van alle morele beginselen is de achting en het respect dat ieder mens zijn naaste verschuldigd is".[11]

Met een kind werd volgens Godwin in zijn tijd hetzelfde omgegaan als met een inbreker, en even fout: men probeert het door straf tot inzicht te brengen. De erkenning van een vergissing bereikt men echter niet door vernedering en geweld, maar door argumenten en verstandig overleg. "Straf roept onvermijdelijk bij degene die haar ondergaat een gevoel van onrecht op (...). Straf heeft niet de aard van een argument en kan daarom geen overtuiging bewerkstelligen".[12] Precies zo is het met despotie in opvoeding; een dergelijke houding kan nooit tot inzicht leiden, maar wel tot haat.

Het doel van opvoeding achtte Godwin geluk, en hij was ervan overtuigd, dat geluk alleen in vrijheid te verwerven is. Daarom was het een voorwaarde van vrije opvoeding dat de kinderen deze in vrijheid kunnen genieten, los van het onderdrukkende gezinsverband (Godwin was tegen het huwelijk en andere vormen van geïsoleerd gezinsleven). Hij dacht aan een soort vrije internaten, waar geen van bovenaf opgelegde discipline heerste, maar een spontane, door de collectieve rede gevoede orde.
Nu zal men direct zeggen, dat zulke gedachten fraai zijn, maar rijkelijk naïef. Dat doet ook de Zwitserse filosoof Harold Borges.[13] Met nauw verholen spot somt hij een aantal klassieke auteurs op, van Homerus tot Shakespeare, van wie Godwin de lezing als onmisbaar voor een waarlijk verlichte opvoeding aanbeval. Concrete uitwerkingen zijn er genoeg te vinden bij Godwin, maar uit de aard van de twee eeuwen die sindsdien vervlogen zijn is het niet reëel daaraan de waarde van zijn ideeën te meten.

Wie Godwins alternatieve ideeën over opvoeding wil leren kennen, moet zich niet blindstaren op allerlei tijdgebonden details, maar de principiële uitgangspunten bestuderen. Joel Spring stelt dat Godwins ideeën vooral ook begrepen moeten worden in het kader van het vaste vertrouwen van de Verlichting in vooruitgang als een produkt van de ontplooiing van de rede.[14] Godwin vreesde dat de twee meest in het oog springende fenomenen van zijn tijd - de opkomst van de moderne staat en de ontwikkeling van nationale onderwijssystemen om burgers voor die staat te kweken - tot dogmatische controle op de samenleving zou leiden en de rede zou smoren.

In zulk licht bezien is de actualiteit van Godwins uitgangspunten vaak verbluffend, ook waar het opvoeding en onderwijs betreft. Voor dat laatste moet men de opkomst maar eens bezien van veel latere en zelfs moderne Godwins in de pedagogie[15], van Francisco Ferrer, Célestin Freinet en Maria Montessori tot de tegen-opvoeders (zoals René Görtzen ze noemt[16]) als Janusz Korczak, Alice Miller, Thomas Gordon, Aletha Solter.

NOTEN

(1) George Woodcock, *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements.* Harmondworth 1963. (2) London 1783. (Anoniem gepubliceerd.) Woodcock noemt in *Anarchism* 1784 als verschijningsjaar, maar vermeldt 1783 in de daarin opgenomen bibliografie. Joel Spring (zie noot 10) houdt het ook op 1783. Deze refereert aan een reprint in *Four early pamphlets*; Gainesville, Florida 1966. (3) Ik hanteer een heruitgave van de derde editie uit 1798 (Harmondworth 1985). Overigens verschillen de edities qua titel. De eerste (1793) is getiteld *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Vitue and Hapiness*, de tweede (1796) en derde editie *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* (4). Ik baseer me voor wat betreft dit werk op Woodcock, Spring en Borges (zie noot 13), van wie vooral de laatste veel citeert. (5) *Political Justice*, p. 146. (6) Spring stelt dat dit geen veronderstelling maar een feit was (p. 19). (7) *Political Justice*, p. 617. (8) *Political Justice*, p. 618. (9) Ibid. (10) Joel Spring, *A primer of libertarian education*; New York 1975. (11) *The enquirer*, p. 89. (12) *Political Justice*, p. 206. (13) Harold Borges, 'William Godwin über Erziehung', in *Anarchismus & Bildung. Schriften zur libertären Pädagogik herausgegeben von Ulrich Klemm.* Heft 4 (Ulm 1990), p. 118-119. (14) *A primer of libertarian education*, p. 15. (15) Overigens opmerkelijkerwijs zelden of nooit gestudeerde pedagogen, meestal praktijkmensen uit een andere discipline. (16) René Görtzen, *Weg met de opvoeding*; Amsterdam 1984.

REACTIES & DISCUSSIES

Wij nodigen onze lezers nadrukkelijk uit te reageren op in *De AS* verschenen artikelen of actuele zaken. Voor zinvolle bijdragen kan in de rubriek Reacties & Discussies plaats worden ingeruimd. De redactie behoudt zich het recht voor om bijdragen in te korten.

INTERNATIONALE MANIFESTATIE

Van 27 september tot 10 oktober 1993 vindt in Centre Civic de Sants in Barcelona een internationale anarchistische manifestatie plaats, georganiseerd door verscheidene organisaties van Spaanse anarchisten, in samenwerking met de CIRA (Lausanne) en de Centro Libertari (Milaan). Op het programma staan exposities, debatten, films en muziekuitvoeringen. Er zijn onder andere exposities over 'kunst en anarchie', 'Francisco Ferrer' en 'het Spaanse anarchisme'; er is een week-van-de-libertaire-film (4-8 oktober) en er zijn doorlopende videovoorstellingen.
Centraal staan twee debattenseries. De eerste wordt gehouden van 1-3 oktober en heeft als thema 'Het anarchisme in de crisis van de ideologieën' met sprekers uit West-Europa, Noord- en Zuidamerika. De tweede wordt gehouden van 28 september tot en met 9 oktober. Deze serie omvat negen sessies (onder andere over ecologie, alternatieve arbeid, anarchosyndicalisme, feminisme, wetenschap) met veertig sprekers. Financiële bijdragen kunnen gestort worden op postgiro 1585791 ten name van Jan Groen te Amsterdam (info: 020-6920222).

DE LITERATUUR OVER GODWIN IN EN BUITEN DE ANARCHISTISCHE BEWEGING

Rudolf de Jong

Godwin, Stirner, Proudhon, Bakoenin, Kropotkin. Met dit rijtje van vijf heeft men aardig de 'aartsvaders' van het klassieke anarchisme, die de idee gestalte hebben gegeven, te pakken. Wie een tweedeling in dit rijtje wil maken kan een grens trekken tussen Proudhon en Bakoenin of eventueel dwars door Proudhon heen. Bakoenin formuleerde zijn ideeën ten behoeve van een zich vormende beweging, Kropotkin in de tijd dat de beweging bestond.
De overige drie, en vooral Godwin en Stirner, ontwikkelden hun denkbeelden voordat er sprake was van zoiets als het anarchisme. Bij Proudhon duikt het woord voor het eerst op. Zij moesten, anders dan Bakoenin en Kropotkin, het anarchisme als het ware op eigen houtje ontdekken. Het maakt hun prestaties er des te indrukwekkend door. En alledrie ontwikkelden een volledig, een integraal anarchisme. Proudhon in een groot aantal geschriften. De beide eersten in één indrukwekkend hoofdwerk.

Toch schreven noch Godwin, noch Stirner, noch Proudhon vanuit een volslagen isolement, al wordt dat dikwijls zo voorgesteld. Symbolisch is in dit opzicht de enige beeltenis die wij van Stirner bezitten. Een tekening van de later zo anti-anarchistische Friedrich Engels. Het is niet een tekening van een eenzame eenling, nee de 'Einzige' is afgebeeld in een groep en zelfs een nogal anarchistische! De affiniteitsgroep van de Jong Hegelianen, 'De vrijen van Hippel', die in heftige discussie bijeen zijn in het café van Hippel. Vanuit de gedachtenwereld van de Jong Hegelianen en zich er ten dele tegen afzettend, kwam Stirner tot zijn filosofische inzichten. Zo kwam ook Proudhon tot zijn anarchisme vanuit de socialistische theorieën - en zich afzettend tegen het autoritaire karakter er van - die opgeld deden in het Frankrijk van zijn dagen.

Godwin schreef evenmin vanuit een geestelijk isolement. Zijn werk komt voort uit het filosofisch utilitarisme en de radicale tradities van Engeland. De Franse revolutie van 1789 had onder de Engelse radicalen zelfs een soort '1968 effect' teweeg gebracht: nu waren ook in Engeland grote dingen te verwachten! In 1793 was de revolutionaire hoop echter al behoorlijk getemperd. De politieke reactie in Engeland was in volle opmars, vrijheidsrechten werden opgeschort, de oorlog met het revolutionaire Frankrijk zo juist verklaard. En in Parijs had de revolutie vuile handen gekregen. Op dat moment - de oorlogsverklaring en de terechtstelling van de Franse koning wat de contrarevolutionairen in Engeland versterkte - verscheen Godwins boek: *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness.* In twee prachtbanden. Het boek, hoe vredelievend ook van inhoud, sloeg in als een bom. De eerste bom van het anarchisme.

Het was een moedige verdediging van de idealen van de Franse revolutie en als zodanig een antwoord op Edmund

Burke die, eens uiterst radicaal en zelfs een voorloper van het anarchisme genoemd, geconfronteerd met de Franse revolutie, deze fel had aangevallen in zijn *Reflexions on the Revolution in France* (1790). Tegelijkertijd wees het boek, Godwin had er twee jaar aan gewerkt, een andere weg dan die de Franse revolutie had genomen, de weg immers van etatisme, centralisme en geweld. Het belangrijkste aan *Political Justice* schuilt echter niet in de actualiteit van het moment, maar in het feit dat Godwin, vanuit de filosofische en politieke tradities van utilitarisme en radicalisme, waarin hij stond, de intellectuele morele en ook persoonlijke moed had om die tradities tot hun uiterste gevolgtrekkingen te doordenken. En die gevolgtrekkingen waren - ook al gebruikte hij dan het woord niet - het anarchisme.

Wat *Political Justice* bijzonder indrukwekkend maakt is de uitgewerktheid van Godwins anarchisme. Hij richt zich tegen staat en koningschap, tegen eigendom en godsdienst. In zijn beschouwingen betrekt hij ook het recht, de wetten en het juridische systeem, oorlog en militarisme, opvoeding en het huwelijk. Kortom hij betreedt alle terreinen die de anarchisten later hebben bezig gehouden en hij doet het steeds op een anarchistische wijze.

Godwins boek werd niet verboden. Misschien komt het door het karakter ervan. Het had grote actuele waarde maar was niet op de actualiteit geschreven. Godwin viel niet de Engelse regering van zijn dagen aan maar staat en regering in het algemeen. Na een inleidend hoofdstuk over zijn doelstellingen geeft hij een breed panorama van de misdadigheid van de oorlogen, in alle tijden, en past steeds concrete voorbeelden in zijn algemeen betoog.

Er is een apocratief verhaal. Bij de discussie over het eventueel verbieden in de regering van William Pitt jr. zou deze opgemerkt hebben dat een boek dat drie guineas kost toch niet betaald en gelezen kon worden door gevaarlijke mensen die niet meer dan drie pennies te besteden hadden. In feite was het boek niet zo duur en het werd wel degelijk gelezen door arme en dus 'gevaarlijke' mensen. Volgens Godwins biografen legden arbeiders spaargelden bijeen om zich gezamenlijk een exemplaar te kopen. Er verschenen roofdrukken in Ierland en in Schotland. In 1796 en 1798 verschenen nieuwe, goedkopere, edities. Beiden met herzieningen in de tekst. Een Amerikaanse uitgave in 1798 en een Duitse vertaling in 1803. De bekende Franse schrijver Benjamin Constant vertaalde het boek, maar men dorst de uitgave niet aan. Pas in 1972 verscheen deze vertaling. En sedert vorig jaar kan je voor 125 pond een schitterende facsimile uitgave van de eerste druk kopen en dan kan je zelf beoordelen of je te duur bent uit geweest (Woodstock Books, Oxford en New York, in de serie Revolution and Romanticism, 1789-1834, verzorgd en ingeleid door Jonathan Wordsworth).

Godwin werd door zijn boek een beroemdheid. Je vindt hem terug op prenten en karikaturen (onder andere van Giltay), geschriften verschenen over zijn boek. Malthus, de man van de 'overbevolking' richtte zich tegen hem. Zijn roman *Caleb Willams* werd een groot succes. Veel literaire grootheden van zijn tijd waren met hem bevriend of vereerden hem, Holcroft, Lamb, Tom Paine, Colerigde, Wordworth, Hazlitt. Zijn bekendste contacten zijn die met de

feministe en schrijfster Mary Wollstonecraft die zijn vrouw en met de dichter Shelley die zijn schoonzoon werd en wiens revolutionaire poëzie sterk onder de invloed van Godwins ideeën staat.
Met Mary Wollstonecraft sloot hij een vrij huwelijk (een LAT relatie), totdat zij een kind verwachtte (zij was al ongehuwd moeder) en trouwden. Zij stierf in het kraambed in 1797. Dat jaartal betekende ook verder een ommekeer in Godwins leven. Hij werd in het reactionaire Engeland steeds feller aangevallen, ging, onder moeilijke materiële omstandigheden, door met schrijven, maar bereikte niet meer het succes noch de oorspronkelijkheid van de *Political Justice*.

Godwin beïnvloedde onder andere de vroege Engelse socialisten Thompson en Hodgskin en vooral de man van de coöperatie: Robert Owen die ook in persoonlijk contact met hem kwam. In 1842 werd *Political Justice* herdrukt. Het was de tijd van de Chartisten, die ook het hoofdstuk over de eigendom uit Godwins boek opnieuw uitgaven. Deze volksbeweging streefde echter naar hervormingen via de politieke weg.
Godwin kwam allengs enigszins in de schaduw te staan van zowel Mary Wollstonecraft als Shelley. Ten onrechte, alle drie verdienen in het zonnetje gezet te worden. Boeken over Godwin verschenen overigens regelmatig in Engeland. Invloedrijk waren de tweedelige studie van P. Kegan Paul uit 1876 ***William Godwin. His friends and contemporaries***, waarin veel correspondentie te vinden is en een kleine biografie van H.N. Brailsford *Shelley, Godwin and Their Circle* dat in 1913 uitkwam en tussen 1919 en 1949 maar liefst negen maal herdrukt werd. Wat de inhoud aangaat had de titel beter 'Godwin, Shelley and their Circle' kunnen luiden.

BIBLIOGRAFIE

Een goede bibliografie van alle uitgaven van Godwins geschriften ben ik nergens tegengekomen. Wel is er een imposante bibliografie van geschriften over hem, Burton R. Pollin, *Godwin Criticism. A Synophic Bibliography*, Toronto 1967. Pollin gaf ook de lange tijd verloren geachte Benjamin Constant vertaling uit, ontdekte een 'verloren roman' van Godwin en was in 1962 gepromoveerd op een proefschrift *Education and Enlightenment in the Works of William Godwin*. Zijn bibliografie gaat heel ver, verder nog dan die van Nabrink over Domela.

Hoewel de flap spreekt van 3500 nummers staan er 4214 in over de periode 1783-1966. Er ontbreekt bijna geen jaar. Zeker negentig procent van de titels is Engelstalig. Met een kleine tweehonderd komt Frans als tweede taal. Verder vind je er Duitse, Italiaanse, Japanse, Spaanse, Zweedse, Poolse, Russische, Griekse, Portugese, Hongaarse, Servische en - twee - Nederlandse titels. Pollin heeft in veel bibliotheken gewerkt maar niet op het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam. Zoiets wreekt zich uiteraard. In zijn lijst van meer dan 500 doorgenomen periodieken vond ik slechts een twintigtal anarchistische. Veel belangrijke anarchistische bladen ontbraken. Toch is deze geringe aandacht voor het anarchisme niet geheel toevallig.
Max Nettlau, de bekende anarchistische historicus, heeft *Political Justice* het "eerste zuiver anarchistische boek" genoemd en schrijft "Wie het boek leest loopt een ware school door van rustig,

doelbewust denken dat zich niet van de wijs laat brengen" (resp in *Bibliographie de l'Anarchie* uit 1897 en in *Der Vorfrühling der Anarchie* uit 1925, waarin een hoofdstuk aan Godwin gewijd is).
Toch heb ik de indruk dat in de loop van tweehonderd jaar maar weinig anarchisten deze school doorlopen hebben. Godwin werd door de anarchisten genoemd, niet gelezen. Gelezen werd hij door niet-anarchisten! De meeste studies over hem - het merendeel is Engels - leggen ook geen relatie met de latere anarchistische beweging. Maar laten wij met Nederland beginnen.

Natuurlijk schreef de beroemde niet-socialist maar wel zeer sociaal voelende H.P.G. Quack over hem in zijn grote zesdelige werk *De Socialisten. Personen en Stelsels*. Maar Domela Nieuwenhuis wijdde slechts twee bladzijden aan hem in zijn driedelige *Geschiedenis van het Socialisme* en geeft daarin zelfs de titel van *Political Justice* verkeerd weer. In Nabrinks grote bibliografie van Domela kwam ik Godwin niet tegen. Bij Bart de Ligt *Vrede als Daad*, bij A.L. Constandse *Grondslagen van het Anarchisme* en in enkele opstellen van Arthur Lehning over het anarchisme wordt Godwin slechts in het voorbij gaan, als het ware plichtmatig, genoemd. Men krijgt niet de indruk dat hij ook gelezen was. Met zekerheid kan ik dat in ieder geval zeggen van Rudolf de Jong in diens bijdrage aan *Anarchisme. Een miskende stroming?* uit 1965. Het had allemaal evenwel best in Pollins bibliografie gepast. Hij noemt enkel Quack en de Winkler Prins.
Behalve door Quack werd Godwin hier te lande bekend door de Duitse jurist en eveneens niet-anarchist Paul Eltzbacher die in zijn boek *Der Anarchismus* (1900) op systematische en objectieve wijze de denkbeelden van de toen meest bekende anarchisten uiteen zette. Het boek werd veel vertaald - in het Nederlands door de vrouw van Christiaan Cornelissen - en veel gelezen. *De Vrije* heeft, toen Wim de Lobel nog de eindredactie voerde, een aantal hoofdstukken als brochure uitgegeven en zo verscheen ook *De leer van William Godwin*, Rotterdam z.j. (1964).

Een ander wetenschappelijk boek uit 1906 over het anarchisme, van de Italiaan Zoccoli, dat door een Duitse vertaling - *Die Anarchie - Ihre Verkünder - Ihre Ideen - Ihre Taten* - ook in Nederland aftrek vond laat Godwin bewust buiten beschouwing onder de motivering dat hij "die theoretici van de anarchie uitsloot waarvan de ideeën reeds vreemd zijn aan de beweging zoals die er nu uit ziet en zich in de naaste toekomt wel ontwikkelen zal". Helemaal ongelijk had Zoccoli zeker niet. Jean Maitron schrijft in zijn bekende boek over het Franse anarchisme: "De invloed van Godwin op de uitwerking van de anarchistische ideologie in het algemeen en op de geschiedenis van de Franse anarchistische beweging is te verwaarlozen." (*Le mouvement anarchiste en France*, p. 29).
Toch waren er in de jaren voor de eerste wereldoorlog twee wetenschappelijke studies over Godwin in Frankrijk verschenen - een proefschrift van Raymond Gourg in 1907 en een boek van Henri Roussin in 1913, beide met de titel *William Godwin* (1756-1836) en beide ruim 300 pagina's. Verder besteedde de in 1914 vermoorde socialistische voorman Jean Jaurès uitvoerig aandacht aan hem in zijn *Histoire Socialiste de la Révolution Française* (definitieve uitgave 1923).

Bij iemand als Guérin komt men Godwin niet tegen. Alleen de Franstalige Belgische anarchist Hem Day was echt in hem geïnteresseerd. In het *Bulletin of the International Institute of Social History* publiceerde hij in 1955 een bibliografie van de in het Frans verschenen werken van en over Godwin, waarbij zes edities van *Caleb Williams*. Hem Day constateert dat, mede door het ontbreken van een vertaling van Godwins hoofdwerk, diens denken zo niet onbekend, dan toch slechts heel partieel bekend is in het Franse taalgebied. Zelf gaf Hem Day in zijn boeken en brochurereeks *Pensée et Action* (Brussel) twee geschriftjes uit over Godwin in 1952 en 1953 van resp. 20 en 80 pagina's.

In de jaren dat in Frankrijk twee Godwin studies onder dezelfde titel verschenen, kwamen in Duitsland twee Helena's met boeken over hem. Helene Saitzeff publiceerde in 1907 een boek over Godwin en het begin van het anarchisme in de achttiende eeuw, Helene Simon kwam twee jaar later met een boek over Godwin en Mary Wollstonecraft. En waarachtig, ook een anarchist kwam met een werkje op de proppen. De Oostenrijkse libertair Pierre Ramus, die toen overigens in Londen woonde, publiceerde in 1907 *William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus. Eine biographische Studie mit Auszügen aus seinen Schriften und eine Skizze über die sozial-politische Literatur des Anarcho-Sozialismus seiner Zeit*. Een titel die langer is dan die van Political Justice, maar het boek is niet zo dik, 85 pagina's. En Ramus geldt bepaald niet als zo'n origineel schrijver als Godwin.
Toch verscheen er - en nog wel in 1925 - een Russische uitgave van, bij de anarchistische uitgeverij Golos Truda in Moskou die spoedig door de dictatuur verstikt zou worden. Een reprint van Ramus boek verscheen rond 1975, ongedateerd, verzorgd door Verlag Büchse der Pandora.

De enige andere anarchist die, voor zo ver ik ontdekte, in die periode een zelfstandig werkje publiceerde was de Zweedse anarcho-syndicalist Albert Jensen die in 1916 een brochure *William Godwin* schreef van 40 pag. in een reeks over 'Revolutionens Förkämper'. De anarchistische aandacht voor de grote voorloper bleef ook na de eerste wereldoorlog uiterst mager. Behalve Max Nettlau die ook in artikelen de aandacht vestigde op Godwin in de Spaanstalige anarchistische wereld, is alleen een uitgave van de Duitse anarcho-syndicalisten van *Caleb Williams* te vermelden met een voorwoord van Rudolf Rocker (ASY-Verlag, Berlijn 1931).
In Engeland ging de produktie over Godwin echter rustig door. Zeker elke tien jaar verscheen er een oorspronkelijke studie. Bijna nooit komt men er namen van latere anarchisten in tegen.*

ANARCHISME

De band met het anarchisme werd hersteld door George Woodcock die in 1946 *William Godwin: A Biographical Study*, Londen, 266 pag., publiceerde. Ik vind het nog steeds een mooi en sympathiek boek, al ligt er geen bronnenonderzoek aan ten grondslag. Het is opnieuw uitgegeven en verkrijgbaar bij Freedom Press in Londen maar bij mijn weten nooit vertaald. Toch ontstond in diezelfde jaren in de anarchistische beweging, die een tijd van laag tij doormaakte, belangstelling voor de aartsvader, die het nimmer zocht in gewelddadige revoluties. De pacifist Hem Day

noemde ik al. In het Spaanse bannelingenmaandblad *Cenit* dat in Toulouse verscheen kwam Pollin verrassend veel over Godwin tegen (27 maal tussen 1951 en 1964, waaronder een poging tot een bibliografie van Germen, een pseudoniem van Victor García). In Buenos Aires verscheen in 1948 een Spaanse vertaling van de *Political Justice*, bij een uitgeverij die door Spaanse anarchisten, onder andere Abad de Santillan, was opgericht. Een bekorte versie van het boek verscheen in Italiaanse vertaling in een groot aantal nummers van het libertaire tijdschrift *Volontà* tussen 1963 en 1965. Los van de beweging ruimde Gian Mario Bravo in een anthologie van bijna 1200 bladzijden van anarchistische auteurs - *Gli Anarchici*, Turijn 1971 - 200 pagina's in voor passages uit de *Political Justice*.
Woodcock geeft logischerwijze in zijn bekende, voor het eerst in 1962 verschenen, veel vertaalde, herdrukte en herziene, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements* die aandacht aan Godwin welke deze verdient. Merkwaardige coïncidentie, Peter H. Marshall die de recente algemene geschiedenis van het anarchisme op zijn naam heeft staan had daarvoor, in 1984, eveneens een biografie geschreven: *William Godwin*, een uitgave van Princeton University Press.

Ik moet wel zeggen, Godwin heeft het niet altijd getroffen wat betreft de originaliteit van de titels die zijn biografen voor hun boeken verzinnen. Met uitzondering dan van Ramus, maar diens titel raakt dan ook kant noch wal. Maar goed, het gaat om de inhoud. Marshall is zeker grondiger dan Woodcock, ziet de anarchistische dimensie niet over het hoofd, maar blijft toch meer dan Woodcock in het biografische steken. De oudere biograaf is als het ware breder, hetgeen ik overigens ook vind van hun algemene geschiedenissen van het anarchisme. Marshall publiceerde ook - bij Freedom Press in 1984 - een anthologie *The Anarchist Writings of William Godwin*. De bloemlezing, 181 pag., bevat een uitvoerige inleiding van de samensteller die parallel loopt met het hoofdstuk over Godwin in zijn *Demanding the Impossible*. Alle onderwerpen van Godwins anarchistische geschriften komen op systematische wijze aan de orde. Een nadeel is dat de afzonderlijke aanhalingen zelden langer zijn dan één bladzijde, zodat Godwin een beetje in stukjes gehakt is.

'De man van de rede' heet Woodcocks hoofdstuk in zijn *Anarchism*; "Een vriend van orde" noemt Marshall zijn Godwin hoofdstuk in *Demanding the Impossible*, met een verwijzing naar een geschrift van Godwin dat hij zo ondertekende. Beide karakteristieken zijn juist en bevestigen het beeld van Godwin. Beide auteurs hebben ook bijgedragen het beeld van de 'latere' Godwin, van na 1798, te verbeteren. Doorgaans werd daar negatief over geschreven. Godwin zou, al in de tweede en derde editie van de *Political Justice* zijn ideeën afgezwakt hebben en zijn latere leven zou weinig in overeenstemming met zijn leer zijn geweest. Een opvatting die men onder andere bij Kropotkin (in diens veel herdrukte artikel over anarchisme in de Encyclopaedia Britannica van 1910) en Nettlau (*Vorfrühling*) vindt en ook in de inleiding bij de reprint van *Political Justice* van vorig jaar.
De andere opvatting is dat de invloed van Mary Wollstonecraft groot is geweest bij de herzieningen - Godwin

ging meer waarde aan de 'dingen van het hart' hechten - en dat hij in zijn latere leven, hoe materieel moeilijk dat ook was - zijn opvattingen nooit verloochend heeft. Marshall meent zelfs dat de uiteenzetting van het anarchisme in de tweede uitgave substantiëler en overtuigender is dan in de eerste druk.
Een speciale studie over de drie edities schreef Mark Philp *Godwin's Political Justice*, Londen 1986, 278 pag. Philp onderzoekt de sociale, politieke en intellectuele achtergronden ter verklaring van de veranderingen in de eerste drie edities en van de omslag van Godwins reputatie in die jaren. Mark Philp is ook de 'general editor' van de *Collected Novels and Memoirs of William Godwin*. Acht delen, verschenen vorig jaar in Londen. Vijf hiervan, waaronder *Caleb Williams*, werden bezorgd door Pamela Clement. Philp zelf gaf de *Autobiography and Shelley correspondence* uit. Ikzelf vond de Penguin Classic uit 1987 met: Mary Wollstonecraft *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* and William Godwin *Memoirs of the Author of the Rights of Woman*, met een sympathieke inleiding van Richard Holmes een bijzonder mooie en ontroerende kennismaking met de personen William en Mary.
Tenslotte een echt anarchistische studie. De Amerikaanse anarchistische filosoof John P. Clark, auteur van onder andere het mooie boek *The anarchist moment*, publiceerde in 1977 bij de Princeton University Press: *The philosophical anarchism of Willam Godwin*. Een boek van 343 pagina's waarin hij achtereenvolgens eerste beginselen, de ethiek en de sociale en politieke theorie van Godwin behandeld.

Al met al: het zijn vooral niet-anarchisten geweest die zich om Godwin bekommerd hebben. Al is de band met het anarchisme nu hersteld, hij blijft 'geëerd maar onbekend'. Toch heeft zijn anarchisme na twee honderd jaar een onmiskenbare actualiteit. Zijn situatie - de verwachtingen van de revolutie eerst en, na de zelfvernietiging van de Franse, die van 'verloren illusies maar blijvende idealen' (om de titel van een brochure van Constandse te citeren), is die van ons. Hij ontvouwde een volledig en indrukwekkend anarchisme en hij zocht naar praktische wegen en middelen, als possibilist kan men zeggen, om het ideaal dichterbij te brengen. Hij was, schrijft Peter Marshall in *Demanding the Impossible* "geen absolute pacifist, maar geweldloosheid was zijn strategie voor bevrijding." Zijn dit niet de zaken die ons bezig houden?

* Ik noem enkele titels. F.K. Brown, *The Life of William Godwin*; Londen 1926. - David Fleisher, *William Godwin. A study in Liberalism*; Londen 1951. - Rosalie G. Gryles, *William Godwin and his world*; Londen 1953. - Don Locke, *A fantasy of reason. The life and thought of William Godwin*; Londen 1980. Deze boeken hebben althans twee dingen gemeen: ze zijn aanwezig op het IISG in Amsterdam en ik heb ze nauwelijks bekeken.

DE EXPERIMENTELE RELATIE VAN GODWIN EN WOLLSTONECRAFT

Marius de Geus

In dit nummer staan de sociale en politieke ideeën van William Godwin centraal. Ook zijn persoonlijke leven is echter fascinerend. Zeker zijn liefdesrelatie met de invloedrijke feministe en schrijfster Mary Wollstonecraft (1759-1797) is karakteristiek voor zijn idealen van vrijheid en rechtvaardigheid. Wie was Mary Wollstonecraft? Wat waren haar ideeën? Hoe zag hun relatie er uit en welke invloed heeft zij gehad op het werk van Godwin?

Mary Wollstonecraft werd geboren in 1759 in een voorstadje van Londen. Zij groeide op in een armlastig gezin met een sterk overheersende vader die zijn dochters van jongs af aan tot onderdanigheid maande. Ze werd opgevoed om - zoals in die tijd gebruikelijk - een oppassende, gehoorzame en trouwe echtgenote te worden. Maar Mary Wollstonecraft bleek al op jeugdige leeftijd een kritische, onafhankelijke en naar zelfstandigheid zoekende persoonlijkheid. Reeds op haar achttiende verliet zij het ouderlijk huis en begon zij een voor die dagen bijzonder onorthodox bestaan, eerst als onderwijzeres aan een door haarzelf opgerichte privéschool. Vervolgens was zij voor korte tijd gouvernante in Ierland, om zich daarna zelfstandig te vestigen in Londen, waar zij ging vertalen en schrijven om in haar levensonderhoud te kunnen voorzien. Ze werd redactrice van het literair-wetenschappelijke tijdschrift *Analytical Review* en schreef tal van boeken zoals *Original Stories* (1788), *A Vindication of the Rights of Man* (1790, een reactie op Edmund Burke) en het boek dat haar naam zou vestigen als een van de meest vooraanstaande feministes, *Vindication of the Rights of Woman* (1792).[1]

Naast het vele schrijven, maakte zij verschillende lange reizen, onder andere naar Lissabon, Dublin, Parijs (naar aanleiding van de Franse revolutie) en naar de Scandinavische landen. Zij reisde veelal zonder begeleiding, hetgeen in de achttiende eeuw voor een vrouw hoogst ongebruikelijk was. Van haar lange tocht naar Scandinavië maakte zij een boeiend reisverslag, *A Short Residence* (1796), waardoor haar faam als zelfstandige en ondernemende vrouw nog verder toenam. Ook had zij tal van hartstochtelijke liefdesaffaires die echter zonder uitzondering op een échec uitliepen en kreeg zij, hoewel niet getrouwd, in 1794 een dochter. In 1796 kwam de vrijgevochten Wollstonecraft nader in contact met William Godwin die zij enkele jaren daarvoor voor het eerst had ontmoet. Godwin was met de publikatie van *Political Justice* (1793) een bekend man geworden die werd bewonderd om zijn vooruitstrevende ideeën. Zoals de biograaf Richard Holmes vermeldt, leidde Godwin een gelijkmatig, geïsoleerd, studerend vrijgezellenbestaan in Somers Town (Noord Londen), slechts af en toe onderbroken door diners buitenshuis en theaterbezoek.[2]

Ondanks hun verschillende karakters - Godwin wordt veelal beschreven als ra-

tioneel, koel, geneigd tot optimisme en Wollstonecraft als gevoelig, hartstochtelijk en geneigd dingen van de sombere kant te benaderen - groeide er een diepe liefde tussen deze twee. Godwin was erg onder de indruk van de vastberadenheid, creativiteit en het scherpe intellect van Wollstonecraft en in haar vond hij een vrouw met wie hij op gelijke voet kon debatteren over de maatschappelijke en filosofische onderwerpen die hem bezighielden.

Beiden hadden zich in hun werk kritisch uitgelaten over de man-vrouw verhoudingen in de achttiende eeuwse maatschappij. Over het algemeen werden vrouwen opgevoed om later de ondergeschikte te zijn van mannen. Wollstonecraft had in het eerder genoemde *Rights of Woman* - in verzet tegen Jean Jacques Rousseau in diens *Emile* - uitvoerig betoogd dat "Als de vrouw niet werd opgevoed als de gelijke van de man en behandeld als een echte partner, ze binnen het maatschappelijk systeem altijd onderdrukt zou blijven".[3] Haar eigen relatie met Godwin was er daarentegen een van volledige gelijkwaardigheid, vriendschap en respect. Zij waren minnaars, maar probeerden consequent hun onafhankelijkheid te bewaren, door een eigen zelfstandig leven te blijven leiden. Ondanks hun visie op het huwelijk als knellende band en vorm van sociale onderdrukking, trouwden Godwin en Wollstonecraft in 1797, met als reden dat Mary in verwachting was geraakt en zij een 'wettig kind' ter wereld wilde brengen.[4] Maar hun levenswijze veranderde door het huwelijk niet, zoals treffend wordt beschreven door H.P.G. Quack: "Godwin bleef, twintig deuren ver van het huis, dat zij voortaan als gemeenschappelijk huis zouden beschouwen, afzonderlijke kamers behouden. Daarheen ging hij zoodra hij opstond; zelden gebruikte hij het ontbijt bij zijn vrouw, en dikwijls sliep hij op die kamers. Ieder bleef aan zijn letterkundig werk; slechts bij uitzondering zagen zij elkander, tenzij zij samen een wandeling maakten vóór het middag-eten. Zij bezochten ook hun vrienden en vriendinnen alléén, bijna nooit tezamen, en gingen meestal afzonderlijk op feesten. Doch hun kleine briefjes over en weder bewezen, dat zij het samen-leven als een ernstige waarheid, niet als een frase opvatten. Terwijl anderen te zamen naast elkander in één huis, vreemd aan elkander, elk een eigen leven leefden, waren deze twee onafscheidelijk in gevoel en gedachte, vormden zij éénheid van ziel en zin".[5]

CONVENTIES

In de conservatieve Engelse pers verschenen rond die tijd laatdunkende artikelen over hun experimentele relatie. Er werd schande gesproken over hun vrijmoedig gedrag en de onorthodoxe invulling van hun liefdesrelatie. Hun libertair experiment in relaties zou echter maar van korte duur zijn. Na de bevalling van hun dochter, de latere Mary Shelley, overleed Wollstonecraft in het kraambed aan de gevolgen van een bloedvergiftiging in 1797.

Reeds in 1798 publiceerde Godwin een nagedachtenis aan zijn vrouw: *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*. Dit boek was een openhartige biografie van Wollstonecraft, waarin Godwin op geheel persoonlijke wijze haar gevoelswereld en activiteiten besprak. Wat maakte hun relatie nu zo bijzonder en welke invloed heeft Wollstonecraft gehad op het werk van Godwin?

In de relatie tussen Godwin en Woll-

stonecraft komen diverse aspecten tot uitdrukking. Hun verhouding was zeker niet zonder passie, maar werd uiteindelijk toch eerder gedragen door vriendschap dan door hartstocht. Beiden bleven zij actief bezig met hun literaire èn maatschappelijke activiteiten en bleven zij prijs stellen op een zelfstandige en onafhankelijke leefwereld, met individuele contacten, vriendschappen, werkzaamheden. In de *Memoirs* schrijft Godwin: "We waren beiden van mening dat twee personen weleens te veel in elkaars gezelschap konden vertoeven. Daarom had ik de gewoonte me direct na het opstaan naar mijn appartement te begeven en vaak pas weer tegen etenstijd te verschijnen. We verwierpen beiden het gangbare idee dat een man en zijn vrouw zich slechts gezamenlijk in gemengd gezelschap konden begeven; we zochten juist gelegenheden om van deze regel af te wijken. Op die manier brachten we echter meestal de tweede helft van de dag in elkaars gezelschap door, maar zonder het gevaar te lopen dat we genoeg van elkaar kregen. We leken het nieuwe en levendige van een bezoek in hoge mate te combineren met de zoeter en inniger geneugten van het huiselijk leven".[6]

Op deze wijze trotseerden zij de conventies van hun tijd. Dit ingaan tegen vaststaande verwachtingen en de moed om te experimenteren met een andersoortige relatie dan het conventionele huwelijk, heeft ook anderen aan het denken gezet over de invulling van man-vrouw relaties. Wollstonecraft legde er voortdurend de nadruk op dat een vrouw in een relatie niet het bezit mag worden van de man en gedienstig moet zijn, maar een onafhankelijk persoon moet blijven, met het recht èn de plicht om zich als mens te ontplooien en de talenten tot ontwikkeling te brengen door actief te zijn buitenshuis. Voor de achttiende eeuw waren dit niet minder dan revolutionaire ideeën.

Het is kenmerkend dat Godwin na de dood van zijn vrouw zijn theorieën heeft aangepast. Zo ruimt hij een veel centralere plaats in voor 'het menselijk gevoel' in de herziene editie van *Political Justice* en begint hij uitgebreid te schrijven over opvoeding en scholing van jongens èn meisjes, gericht op het vormen van een kritische en onafhankelijke geest bij *beide* seksen.[7] De relatie Godwin-Wollstonecraft was een gelukkige combinatie van twee sterke, onconventionele en creatieve persoonlijkheden, die vooruit liep op de aandacht voor de positie van de vrouw en voor experimenten in samenlevingsvormen binnen en buiten het anarchisme. Of zoals Peter Marshall opmerkt: "De tijd die Godwin met Wollstonecraft doorbracht, was de gelukkigste in zijn leven: het was een bondgenootschap van twee grote radicale geesten. Door hen was de strijd voor de vrijheid van mannen en vrouwen vanaf het begin een eenheid".[8]

NOTEN

(1) Hans Ulrich Grunder, *Wir fordern alles. Weibliche Bildung im 19. Jahrhundert*; Trotzdem Verlag; Grafenau 1988; pp. 15-29. Zie ook Richard Holmes, *Voetsporen*; Contact; Amsterdam 1986; pp. 87-127. - (2) Richard Holmes, *De feministe & de filosoof*; Contact; Amsterdam 1989; p. 13. - (3) Ibid.; p. 15. - (4) Peter Marshall, *Demanding the Impossible*; Fontana Press; London 1993; p. 196. - (5) H.P.G. Quack, *De Socialisten*, deel I; Het Wereldvenster; Baarn 1977; p. 452. - (6) Geciteerd in Richard Holmes, *De feministe & de filosoof*; p. 19. - (7) Peter Marshall, *Demanding the Impossible*; p. 197. - (8) Ibid.



REACTIES EN DISCUSSIES

KAPITALISME

Met veel interesse las ik uw redactionele verkenning 'Nederland immigratieland' in *De AS* 102 en het deed mij plezier te vernemen dat er geen ernstige verschillen tussen de meningen van de redacteuren te zien waren. Allen waren het eens, zo schrijft u, dat de immigratietoestroom het gevolg is van een kapitalistisch stelsel dat geleid heeft tot grote economische ongelijkheid, armoede, politieke onderdrukking en wanhoop, genegeerd door politici in de westerse wereld. Een mening waarbij ik mij graag aansluit.

Minder enthousiast ben ik over het feit dat u zich kritiekloos aansluit bij de door de overheid en het bedrijfsleven zo graag verkondigde mening dat er sprake zou zijn van een economische crisis die het moeilijk maakt de immigratie zonder spanningen te laten verlopen.

De zogenaamde crisis berust namelijk niet op feiten. De indexen van de aandelenkoersen, de graadmeters van het vertrouwen dat aandeelhouders stellen in de economie, staan op recordhoogte en hebben de neiging nog verder te stijgen. Ook de winstvoet van de grote bedrijven vertoont gemiddeld een nog steeds stijgende lijn. De economische crisis die ons wordt aangepraat, kan dan ook niet anders gezien worden dan als een verder doorgevoerde herstructurering van de produktie en kapitaalsconcentratie die beide uitsluitend gericht zijn op winstmaximalisatie. Een streven naar winstmaximalisatie dat volkomen voorbijgaat aan de ernstige gevolgen voor het getroffen autochtone en allochtone deel van de bevolking.

Door te blijven wijzen op deze vermeende economische crisis geeft men de overheid en het bedrijfsleven de gelegenheid beide getroffen bevolkingsgroepen tegen elkaar uit te spelen waardoor het werkelijke probleem, het ongebreidelde en ongecontroleerde streven naar winstmaximalisatie, buiten het gezichtsveld van de bevolking wordt gehouden. Dat dit laatste aardig lukt, is te merken aan zowel het autochtone als allochtone deel van de bevolking door de herstructurering van de produktie: beide zijn getroffen. Een eis overigens die ook van menig kansel en met verve door politiek Den Haag wordt verkondigd, namelijk dat tussen beide bevolkingsgroepen een verdraagzaam klimaat dient te heersen en men elkaar de volle vrijheid laat om het eigen leven in te richten.

Beide groepen moeten dan eerst wel de volle vrijheid hebben om zo'n klimaat mogelijk te maken en dat hebben zij nou juist net niet. Hun leven is volkomen afhankelijk van en hun bestaan wordt zelfs ernstig bedreigd door de op winstmaximalisatie berustende opvattingen van de overheid en het bedrijfsleven. Als men aan de getroffen bevolkingsgroepen eisen wil stellen die moeten leiden tot een verdraagzaam klimaat, dan zal men toch eerst voorwaarden moeten scheppen die het mogelijk maken om aan de eisen te voldoen.

Misschien is het vanuit een fundamenteel anarchistisch standpunt mogelijk over die noodzakelijke voorwaarden eerst eens na te denken alvorens aan zwaar getroffen bevolkingsgroepen onmogelijke eisen te stellen.

Hans Röttgering

PROUDHON (1)

In *De AS* 102 vroeg Hans Ramaer zich af of er anno nu sprake is van een (bescheiden) Proudhon-revival. Die opleving is inderdaad actueel aangezien veel libertairen in Italië, Frankrijk, Spanje, Zwitserland, Duitsland, de Verenigde Staten en ook in Nederland zich opnieuw met het gedachtengoed van Proudhon bezighouden. Gelukkig hield Ramaer zich verre van een afkeurend commentaar over deze hausse. Anderen hebben kennelijk meer problemen met Proudhon, getuige de reacties in de libertaire media.

De 'kladderadatsj' van het socialisme en het staatskapitalisme hebben mondiaal geresulteerd in het besef dat de samenleving veel minder maakbaar is dan menig socialist voor mogelijk hield. De idee van een centralisti-

sche planeconomie als voorwaarde voor een vrije samenleving wordt nog slechts door een groepje 'die-hards' overeind gehouden. Het debat omtrent 'het einde der geschiedenis' wordt door anarchisten in alle toonaarden bezongen. De Canadese anarchist Larry Gambone publiceerde in *Freedom* (29 mei 1993) een boeiende bijdrage aan dit debat.
Het grootste probleem van de anarchisten is het feit dat zij hun ziel verkocht hebben aan een droom, zo stelt Gambone in navolging van Colin Ward, Peter Cadogan en Arthur Moyse die eerder de Angelsaksische discussie over de toekomst van het anarchisme openden. Het utopisme heeft ons blind gemaakt voor libertaire aspecten van de alledaagse realiteit en als gevolg veel anarchisten met lege handen achtergelaten. Gambone stelt dan ook voor dat we teruggaan in de tijd om te constateren "waar het fout ging". Tijdens die zoektocht ontmoette hij Proudhon uiteraard ook. Voor Gambone staat als een paal boven water dat de Franse anarchist vooral als pragmaticus en anti-utopist beschouwd moet worden (een stelling die ik overigens in *Buiten de Orde* (2, 1993) - onafhankelijk van Gambone - verdedigd heb). Na het lezen van Proudhon realiseerde de Canadees zich dat voluntarisme, mutualisme en federalisme in de hedendaagse samenleving nog altijd een grote rol spelen en dat ook Proudhon in zijn dagen aanknoopte bij dit pragmatisme. Zo berekende Gambone dat een kleine tien procent van de Franse economie mutualistisch is ingericht en dat bijna dertig procent van het Canadese nationaal inkomen verdiend wordt in de niet-kapitalistische economie. Met andere woorden, in de huidige samenleving - hoe kapitalistisch die ook moge schijnen - herkennen we nog altijd de wezenlijke fundamenten van een vrije economie. Anarchisten zouden dan ook moeten aansluiten bij de libertaire potentie van onze economie, aldus de schrijver.
Vaak gooien anarchisten het kind met het badwater weg en verzinnen zij een utopistisch droomstelsel dat - hoe oprecht ook geformuleerd - nooit gerealiseerd zal worden. We hebben in de wereldhistorie kunnen zien waartoe het afdwingen van een utopie kan leiden. Het werk van Proudhon biedt daarentegen talloze aanknopingspunten om de libertaire economische potentie te stimuleren en de autoritaire (kapitalistische) economie te reduceren.
Hier zullen veel anarchisten nog wel met mijn argumentatie meegaan. Moeilijker wordt het als we organisaties opsommen waarbinnen het proudhonisme een rol speelt. De Italiaanse Liga Noord bijvoorbeeld gaat uit van een decentralistische politiek en baseert zich op het federalisme van Proudhon. Ook in Zwitserland zou de Liga Ticino zijn federalisme vandaag omarmen. Van beide organisaties is echter bekend dat ze banden onderhouden met (semi)fascistische organisaties. Om dan nog maar niet te spreken van de fascistoïde Cercle Proudhon in Frankrijk. Voor mening anarchist betekent dit dat Proudhon beschouwd moet worden als de 'godfather' van het fascisme. In die betoogtrant gingen de Zwitserse anarchisten Werner Portmann en Sylvia Zweidler onlangs wel erg ongenuanceerd tekeer tegen Gambone cum suis, waartoe ik zelf nu dus ook gerekend kan worden (*Freedom* 26 juni 1993). Proudhons boeken zouden niet veel meer zijn dan gemene pamfletten tegen vrouwen, joden en buitenstaanders. Een herbezinning op het werk van Proudhon leidt direct tot fascisme, zo stellen de Zwitsers, en zij vervolgen met op te merken dat Proudhon meer voor het fascisme dan voor het anarchisme betekend heeft.
Ik vind dat die gedachte getuigt van een a-historisch en anachronistisch inzicht. Proudhon stierf in 1865 en het zou wel erg gemakkelijk zijn de Franse denker als een botte proto-fascist af te doen. Veel Nederlandse fascisten roemden Domela Nieuwenhuis omdat hij al vroeg tegen de bureaucratisering van de samenleving gewaarschuwd had. Maakt dat Domela tot fascist? In mijn artikel in Buiten de Orde heb ik de nodige historische nuances aangebracht en Proud-

hons populisme onverbiddellijk veroordeeld. Juist deze verderfelijke combinatie van populisme en federalisme ('eigen volk eerst') is in uiterst conservatieve kring weer aan de orde van de dag. Dat neemt echter niet weg dat Proudhon opmerkelijke argumenten tegen centralisme, utopisme en collectivisme heeft aangevoerd die ik vandaag de dag nog altijd als waardevol beschouw. En inderdaad, Proudhon is even vaak door links als door rechts geciteerd en verketterd, maar geeft dat voldoende argumenten om deze pragmatische theoreticus te veroordelen? Is het misschien niet zo dat juist Proudhon het bankroet van 'links' en 'rechts' heeft aangetoond? Wie zou de souvereiniteit van het individu willen ontkennen? Wie meent dat een bedrijf in zelfbeheer het kapitalisme in stand houdt? Wie verzet zich tegen 'mutual banking' zoals dat binnen het Anna Maria-fonds van de VAKgroep geschiedt? Wie ontkent het primaat van de lokale gemeenschap en de regio in een vrije samenleving? Wie verwerpt vrijwillige samenwerking met anderen? Wie steelt van zijn vrienden omdat hij niet in privé-bezit gelooft?...

De weerstand tegen centralisme en bureaucratie is vandaag de dag groter dan ooit en als libertairen dienen we die ontwikkeling toe te juichen; vooral ook omdat de meeste politieke debatten in een impasse verkeren en sociale bewegingen wanhopig bij de overheid smeken om hardere maatregelen. Gambone's pleidooi voor een nieuwe interpretatie van het werk van Proudhon is dan ook niet gevuld "met levensgevaarlijke vallen" zoals Portmann en Zweidler beweren. Het is een optimistisch betoog waarin getracht wordt libertaire ontwikkelingen in onze economie en cultuur te stimuleren en autoritaire ontwikkelingen af te remmen. Of in Gambone's woorden: "Als coöperatieven functioneren, waarom dan nog kapitalistische ondernemingen? Als onderlinge hulp niet uitgeroeid kan worden, waarom dan nog streven naar een versterking van de verzorgingsstaat? Ook Gambone's verwijt dat anarchisten het abstracte 'ideologische nationalisme' van de neo-fascisten bestrijden met een even abstract 'ideologisch internationalisme' - en daarom nauwelijks resultaat boeken - wordt hem niet door iedere anarchist in dank afgenomen. Zijn pleidooi voor concrete en pragmatische libertaire alternatieven - zoals het verdedigen van lokaal patriotisme* binnen het federalisme - biedt mijns inziens meer perspectief.

Er is in de huidige samenleving aldus sprake van een kleine libertaire economie die moeiteloos overeind blijft als het kapitalisme in crisis verkeert. Uit studies naar economische crises in de Verenigde Staten (rond 1850 en 1930) is gebleken dat kleine lokale gemeenschappen onmiddellijk konden omschakelen naar een mutualistische economie die draaide op onderlinge hulp en alternatief bankieren. Voor de Spaanse collectieven in de jaren 1936-39 geldt hetzelfde verhaal; soms werd het geld afgeschaft, soms ook niet, die keuze was afhankelijk van de behoefte van een regio en werd niet door een of andere anarchistisch theorie opgelegd (vergelijk in dit opzicht ook de voorbeelden uit Mondragon die de Britse anarchist John Griffin ons voorschotelde in Buiten de Orde 4-1992). En ook de 'eigen werk-beweging' in Berlijn en Nederland in de - door massa-werkloosheid gekenmerkte - jaren zeventig en tachtig toont aan dat economische crises de vitaliteit van een libertaire economie alleen maar stimuleren. En vandaag laat de 'anarchistische' wijk Tepito in Mexico-stad zien dat grote banken verdrongen kunnen worden door kleinschalige en pluriforme spaarkassen (vergelijk in dit opzicht ook de positieve geluiden die Colin Ward laat horen ten aanzien van de grote steden in de Derde Wereld die aantonen dat mensen - ondanks de tegenwerking van ambtelijke stadsontwikkelaars - steeds meer hun eigen stad vormgeven). Dat Proudhon ons op de creatieve potentie van de libertaire economie heeft gewezen, staat buiten kijf. Dat zijn populisme weinig sympathie in anarchistische kring zal ontmoeten, staat eveneens buiten kijf.

Het gefrustreerde betoog van Portmann en

Zweidler zegt meer over het gebrek aan scholing, discussie en kennis binnen de libertaire beweging dan over Gambone's pragmatische visie. Bovendien weerspiegelt de reactie van de Zwitsers een dogmatisme dat het anarchisme als sociale beweging in de loop der jaren gemarginaliseerd heeft tot een kleine colonne van gedeprimeerde en humorloze activisten. Het anarchisme is geen substituut-religie die door herders verspreid wordt en waarin het volk moet gaan geloven. Het anarchisme leeft in en onder ons en uit zich onder meer in liefde, in de erkenning van de rechten van de mens, in voluntarisme, in zelfbeheer, wederkerige hulp, burenhulp, vrijwilligerswerk, zwart werk, vrijwillige associaties, het verenigingsleven en in milieu- en bedrijfsorganisaties. Dat een kapitalistische economie er maar niet in slaagt deze libertaire basis te vermorzelen, zou ons optimistisch moeten stemmen. Dat is de les van Proudhon, maar ook van pragmatici als Colin Ward en Larry Gambone. Kom, stap buiten je eigen anarchistische kerkje, ga aan het werk en zie dat een groot deel van de libertaire erfenis van de 'oude' anarchisten nog altijd door veel mensen - ook niet-anarchisten - gekoesterd wordt.
Siebe Thissen

* *Gambone baseert zich hierbij op George Orwell (1903-1950) die een onderscheid maakte tussen nationalisme en patriottisme. Orwell bestempelde ieder nationalisme als arrogant, imperialistisch en racistisch. Daarentegen achtte hij het patriotisme een volkssentiment dat van nature defensief is en de uniciteit van een lokale cultuur koestert (denk aan de belangstelling voor dialecten, de natuurlijke omgeving en de lokale geschiedenis). Een patriot - in de optiek van Orwell - koestert zijn eigen cultuur aan anderen. Volgens Gambone zouden anarchisten juist moeten voorkomen dat demagogen (populisten) het patriotisme tot een nationalistisch item maken. Daar ligt aldus een werkterrein voor libertairen. Echter, iedere ontkenning van patriotische sentimenten betekent een vlucht uit de realiteit waardoor anarchisten de aansluiting bij deze belangrijke discussie missen. Vgl. hierover Gambone's boeiende bijdrage 'Anarchism and Nationalism' in: Instead of A Magazine, 53-54, 1992. Ook Gambone's visie op 'het einde van de geschiedenis' is in deze context boeiend en het vermelden waard, 'Anarchism and the end of history' in: Michael Ziesing & Mike Gunderloy (eds.), Anarchy and the end of history (Lysander Spooner Society 1991, PObox 433, Willimantic, CT 06226), 115-120.*

PROUDHON (2)

Ik heb eens een gesprek met de Duitse anarcho-syndicalist Augustin Souchy op de band opgenomen. Souchy had de Duitse, Spaanse, Latijnsamerikaanse en internationale libertaire beweging vanaf de eerste wereldoorlog actief mee beleefd. Hij had Rusland in de revolutiejaren bezocht, was tijdens de Spaanse burgeroorlog werkzaam geweest voor de anarcho-syndicalisten in Barcelona, had heel Latijns Amerika bereisd, de kibboets bezocht kort na de uitroeping van de staat Israel, Castro's Cuba vóórdat diens revolutie in de linkse mode was gekomen en de gesocialiseerde landbouwbedrijven in Portugal na de 'Anjerrevolutie' (hij was toen ver over de tachtig en bijna blind). Over dat alles heeft hij ook geschreven, zij het niet diepgaand. Toch verwachtte ik wel wat van dit gesprek met iemand die 'alles' had meegemaakt en bovendien een bijzonder boeiend verteller was.
Helaas, dat viel tegen. Souchy was als altijd bijzonder aimabel maar vertelde wat ik al wist en iedereen wel uit de literatuur kan halen. Waar het mij nu juist om ging, zijn persoonlijke herinneringen aan gebeurtenissen en personen - Rudolf Rocker, Emma Goldman, Spaanse 'kopstukken' e.a. - bleef steken in algemeenheden als 'een buitengewoon mens', 'iedereen hield van hem', 'een prachtkerel' en dergelijke. We kregen het over Erich Mühsam, anarchist, bohémien, dichter, satiricus, actief revolutionair na de eerste wereldoorlog en om dit alles en om zijn joodse afkomst gruwelijk vermoord door de nazi's. Maar ook deze zo indrukwekkende figuur, die hij toch van dichtbij had meege-

maakt, werd beschreven in nietszeggende woorden van bewondering. Tot ik vroeg of hij nu echt niets persoonlijks wist te vertellen. Na enige aarzeling zei Souchy: "nou goed dan, maar alleen voor jou en dan zetten wij eerst de band af". En daarop vertelde hij mij het enige wat ik van het gesprek onthouden heb.

In een café probeerde een jonge vrouw eens werk te maken van Mühsam maar die zag kennelijk niet zo veel in haar. Op een gegeven moment zei de bewonderaarster om Erich te vleien, dat hij - die daar inderdaad zeer op gesteld was - altijd zulke schone boorden aan zijn overhemden droeg. Waarop Mühsam reageerde: "Macht nichts, Fraulein, wenn nur das Herz schmutzig ist." (Ongeveer: Geeft niet hoor, als je maar een smerige ziel hebt.) De band kon weer aangezet worden.

Ik heb hier nog vaak aan teruggedacht. Waarom hield Souchy, die toch anarchist en zeer open was, dit prachtverhaal nu eigenlijk achter? De enige mogelijkheid kan zijn dat hij bang was dat het verkeerd opgevat zou worden en dan Mühsam in een vals daglicht zou zetten, ja zijn nagedachtenis zou bezoedelen of tegen het anarchisme gebruikt zou worden. Vreemde angst.

Toch komt men deze angst bij anarchisten vaker tegen en in allerlei vormen. De dood van de legendarische Spaanse anarchist Durruti, die in Madrid tijdens de burgeroorlog viel, is pas heel onlangs onthuld. Toch was die aan velen, eerlijk gezegd ook aan mij, als verhaal via via, wel bekend. Durruti stierf omdat zijn geweer per ongeluk afging en dat hield hij verkeerd in de hand (met de loop naar zich toe en niet van zich af). Waarom werd dit geheim gehouden door de beweging? De militarisering van de vrijwillige militie-eenheden stond toen ter discussie. De tegenstanders van de anarchisten wezen onder andere op het verkeerd vast houden van de geweren (er waren meerdere malen ongelukken gebeurd) om de noodzaak van militaire dril en alles wat daar bij komt te bepleiten. De doodsoorzaak van Durruti werd dus als nogal pijnlijk en politiek zeer onwelkom gezien. Ik kan daar nog wel inkomen. Maar waarom zo lang gezwegen? Vreemde angst.

Nu zijn deze gevallen zonder actueel belang. Er is echter ook heel wat verzwegen dat nog wel van betekenis is. Overigens is het niet altijd, of niet in alle opzichten, on-anarchistisch om zaken met de mantel der liefde te bedekken? Penningmeesters die er met de kas vandoor gingen, om maar eens wat te noemen. Zij verdwenen met stille trom uit de beweging. Ook in de organisatie zelf werd er geen ruchtbaarheid aan gegeven. Men kan dat begrijpen, anarchisten (en die niet alleen) stappen niet graag naar de politie om iemand, en zijn familie, te schande te maken. Er kwam echter vaak een andere overweging bij: "de tegenstanders zullen er zeker gebruik van maken, als het aan de grote klok komt te hangen!". Dus wordt - 'in het belang van de beweging' - de affaire in de doofpot gestopt. Angst dus weer, dit maal niet onbegrijpelijk maar weinig anarchistisch.

Uit vrees voor de vuile was zijn inderdaad allerlei pijnlijke zaken, zelfs puur criminele daden onder de tafel geveegd. Het heeft wel tot gevolg gehad dat allerlei heel belangrijke problemen, waaronder ook dat van de vuile was als zodanig, niet onder ogen werden gezien. Soms richtte men zich op heel on-anarchistische wijze tegen de 'brenger van de slechte boodschap' en weigerde men kennis te nemen van feiten, omdat die het fraaie beeld dat men had verstoorden. Bewegingen, gebeurtenissen en personen werden met een aureool omgeven wat vaak niet in alle opzichten verdiend was.

Een stukje 'vuile was' is de afgelopen tijd op redactievergaderingen en ook in de kolommen van *De AS* aan de orde gesteld: Proudhon en het antisemitisme. Eens werden we het als redactieleden niet helemaal over dit punt. Mede daarom wil ik het hier aan de orde stellen, waarbij ik echter - ook om wat afstand te nemen - uitga van een andere pijnlijke zaak bij Proudhon, zijn houding tegenover de vrouw en het feminisme.

Proudhon had een duidelijke mening over de vrouw. In spierkracht, vermogen tot rationeel denken en morele kracht was de verhouding tussen de man en de vrouw steeds 3 : 2. Hij sloeg zelfs aan het vermenigvuldigen en kwam tot een eindverhouding 3 x 3 x 3 = 27 voor de man tegenover 2 x 2 x 2 is 8 voor de vrouw! Wat doe je nu met deze onzin? Een eerste reactie - ik heb die wel bij marxistische feministen gelezen - is om de hele Proudhon en het hele anarchisme daar aan op te hangen en te veroordelen. Het is dan 'typisch voor het kleinburgerlijke anarchisme' geworden.
Een overeenkomstige houding tref je ook wel bij anarchisten aan. Bij hen heeft dan wel niet het anarchisme, maar wel 'die hele Proudhon' afgedaan en hij wordt met het anti-feministische badwater weggegooid. Ook niet zo'n volwassen houding lijkt mij dat. Het doet mij zelfs denken aan de 'inhaal-kritiek' die je soms aantreft in meer dogmatische bewegingen en kerken. Zo bij katholieken in de jaren zestig, die niets goeds meer zagen in hun kerk, maar er wel in bleven zitten. Tijdens het beroemde Pastorale Concilie in Noordwijk werd als voorbeeld van een lelijk woord 'celibaat' op de muur geschreven. Heel flink hoor, maar de vraag of het pausschap wel past in de leer van Christus lijkt mij belangrijker. En in de nadagen van het communistische dagblad *De Waarheid* schreven allerlei jonge redacteuren hun vingers blauw over de dissidenten in Oost-Europa. Heel prima hoor, maar over de oude stalinistische hap in hun partij zwegen zij.
Een volgende reactie is het relativeren. Dat kan op vele manieren. Je kan het antifeminisme in het werk van Proudhon zelf relativeren door er op te wijzen dat hij in bepaalde opzichten de vrouw juist hoger stelde dan de man, bij voorbeeld in schoonheid en vermogen tot liefhebben. Nu ben ik zelf toevallig een Adonis die tot diepe liefde in staat is, zodat het op mij niet zo veel indruk maakt. Bovendien klinkt het argument mij een beetje katholiek in de oren. De vrouw is niet minder dan de man, maar wel 'anders' en paus kan zij 'dus' niet worden.
Verder kan je het antifeminisme in die tijd relativeren en daarmee Proudhon als kind van zijn tijd verontschuldigen. Zijn opvattingen over de vrouw waren in zijn tijd heel gewoon. Dat is waar. Maar de opvattingen over de vrouw die in die tijd 'heel gewoon' waren, kan je bepaald niet anarchistisch noemen. Bovendien waren er toen ook andere geluiden te horen, van George Sand bij voorbeeld (tegen wie Proudhon zich juist met grote felheid richtte), van John Stuart Mill e.a.
Iets geheel anders is dat je er op kan wijzen dat zijn antifeminisme los stond van zijn anarchisme, althans zijn anarchisme onverlet laat. Daar valt iets voor te zeggen maar je moet er dan wel bij vertellen dat Proudhons anarchisme niet volledig was. En 'onverlet' gaat mij ook te ver, het tastte zijn anarchisme toch wel lelijk aan. Daniel Guérin, die in zijn Proudhon boek dit aspect van Proudhon behandelt heet dan ook *Proudhon. Ja en Nee* en hij noemt Proudhons uitingen in deze (ik citeerde het vroeger al eens) "een libertair onwaardig".
Ja en Nee is ook mijn houding. Het verwondert mij zelfs dat veel anarchisten daar zo moeilijk over doen. Van marxisten, die veel meer aan de persoon van Marx, althans aan diens geschriften vastzitten, kan ik het beter begrijpen. Het anarchisme is echter geen idee waar een persoon een monopolie op heeft, het wordt langzaam door velen verder ontwikkeld. Het is een streven naar, niet het bezit van de aanhangers ervan. Een 'volledig' anarchisme heb ik ook beslist niet! Het gevolg is dat ik geen 'moeite' heb met Proudhons antifeminisme, dat wil zeggen ik heb er geen behoefte aan om Proudhons antifeminisme te verdoezelen, weg te poetsen met relativeringen en dergelijke.
Mijn reactie is in eerste instantie als volgt: "Gut, mijnheer Proudhon, wat knap van u, dat u dat zo precies heeft uitgevonden dat de verhouding in spierkracht precies 3 : 2 is tussen man en vrouw. En dat u weet dat je dan een beetje aan het vermenigvuldigen mag gaan en niet bij voorbeeld optellen of aftrek-

ken. Ik dacht eigenlijk dat er nog een belangrijk aspect is waar mannen en vrouwen een beetje in verschillen. Het vermogen om kinderen te baren. Op het eerste gezicht misschien niet zo belangrijk als mijn mannelijke spierkracht, maar bij nader inzien toch niet helemaal zonder betekenis voor de menselijke soort en de instandhouding daarvan. En toevallig weet ik precies hoe hier de verhouding ligt. Dat is 1 - 0 voor de vrouw. Laten wij dat nu ook nog maar eens met de spierkracht en die rationaliteit vermenigvuldigen. Dat blijft dan 8 x 1 = 8 voor de vrouw. En wordt 27 x 0 = 0 voor de man. Eindstand 8 - 0 voor de vrouw. Dag mijnheer Proudhon en nog wel bedankt voor al die prachtige dingen die u over anarchisme en federalisme heeft geschreven."

Is hiermee voor mij het laatste woord gezegd? Toch niet, daarvoor stelde ik mij in eerste instantie toch een beetje te superieur op. Alsof ik, of wij, anno 1993 zo geëmancipeerd zouden zijn! Ik wil Proudhons anti-feminisme niet relativeren door hem in zijn tijd te plaatsen, maar wel verklaren door het in zijn eigen denken te plaatsen. Zijn anti-vrouw staat niet los van zijn anti-man. Homosexualiteit (de mannelijke, van het bestaan van de vrouwelijke was hij vermoedelijk niet op de hoogte) veroordeelde hij veel heftiger. Guérin veronderstelt verdrongen homofilie bij Proudhon en ziet in dit verdringen ook (zoals vaker het geval is) de bron van zijn opvattingen over de vrouw.

Zelf zou ik hiernaast nog op iets anders willen wijzen. Heel Proudhons werk is doordrongen van kritiek op links en op de linkse modes van zijn tijd. Hij keerde zich fel tegen de dubbele moraal van de mannen die ook in zijn tijd bij veel progressieven gewoon was, zoals in 'onze' jaren zestig de emancipatie door nogal wat 'revolutionairen' alleen met de mond werd beleden. Sexuele vrijheid was bij Proudhon taboe, óók voor de mannen. Hij zelf leefde er naar, en hij veroordeelde Victor Hugo en Heinrich Heine omdat zij er minnaressen op na hielden. Het heeft iets gemeen met de Rein Leven opvattingen uit het eerste kwart van onze eeuw. Wij ondergaan de moraal van sexuele onthouding als uitgesproken anti-anarchistisch. Toch nam Gê Nabrink - terecht - de Rein Leven beweging op in zijn geschiedenis over de Nederlandse Vereniging voor Sexuele Hervorming. Om twee redenen. Rein Leven stelde onbevangen de sexualiteit aan de orde. Bij Proudhon is dat allerminst het geval. Rein Leven zag de vrouw niet als object. Proudhon - ook in het persoonlijke tegenover vrouw en dochters - had deze 'eerbied voor de vrouw' voor zo ver ik weet beslist wel.

Mr. H.P.G. Quack, geen tijdgenoot van Proudhon maar toch dichter bij die tijd dan wij, schreef in het derde deel van zijn *De Socialisten* (editie van 1911): "Proudhon stond hier (de vrouwenkwestie) geheel en al op het oude reine standpunt: hij wilde van die zogenaamde emancipatie der vrouw niets weten: hij-zelf was streng zedelijk en eiste slechts dat de vrouw een goede huishoudster was. Ook in andere opzichten was hij ouderwets. In de literatuur haatte hij alle nieuwigheden..."

Over het reine hebben we het gehad. De 'goede huishoudster' is interessant omdat hier een tijdgebonden element in zit dat tot misverstand aanleiding kan geven. Wij zijn allemaal zo verburgerlijkt dat wij bij huishoudster aan personeel denken. Vroeger was dat anders. Arbeidersvrouwen beheerden de uitgaven en een goed beheer was even belangrijk voor het welzijn van het gezin als het inkomen van de man. Het woord 'goede huishoudster' hoeft hier dus niet denigrerend te zijn.

En dan nu naar het antisemitisme van Proudhon waar de hele discussie mee begon. 'Onwaardig voor een libertair' is ook hier het enig mogelijke oordeel. En is hier een tijdgebonden misverstand te vinden? Je kan er op wijzen dat antisemitische bewegingen pas rond de eeuwwisseling ontstonden (anti-Dreyfus in Frankrijk, antisemitische partijen in Duitsland en Oostenrijk) en van een Hitler was nog geen sprake in de negentiende eeuw. Maar antisemitisme was er wel en

daarvoor was ook toen geen excuus.
De ergste opmerkingen vind je in Proudhons *Carnets* (notitieboeken) die niet voor publikatie bestemd waren. Maar is dit een verontschuldiging of maakt het de zaak juist erger? In de opkomende arbeidersbeweging werd jood wel als algemeen scheldwoord voor kapitalist gebruikt, de joden geïdentificeerd met het kapitalisme en het woord dan verklaard uit het feit dat de joden - uitgesloten van andere beroepen - in de geldhandel e.d. hun brood moesten verdienen. Het woord 'jood' werd er een scheldwoord door, gebruikt ook tegen niet-joden. Op dezelfde wijze als in mijn jeugd wel 'kaffer' en 'Zoeloekaffer' werd geroepen tegen hoogblonde blanke jongetjes. Niemand dacht daarbij aan de bewoners van Zuid-Afrika. Maar wel werd het gehanteerd in de zin van stommeling - 'stomme kaffer' - en dat betekent toch dat het het vooroordeel dat zwarten minder IQ zouden hebben dan blanken bevestigde. Zodra ik mij dat bewust werd heb ik geprobeerd niemand meer voor kaffer uit te maken.
Zo'n bewustzijn kom je bij Proudhon niet tegen en voor hem en anderen gelden niet de excuses die wij jongetjes hadden: dat wij kinderen waren en dat wij geen echte kaffers in onze omgeving hadden, die zich beledigd hadden kunnen voelen op grond van hun ras of cultuur. In Proudhons tijd waren er joden en zij voelden het antisemitisme.
Het antisemitisme speelt in Proudhons geschriften overigens geen grote rol, tegen het feminisme schreef hij boeken. Heine verweet hij zedeloosheid (hij had syfilis) en schijnheiligheid (hij trouwde in een kerk) maar niet dat hij een jood was. In de Carnets kom je wel weer 'etnische zuiveringen' tegen. Alle joden Frankrijk uit!
Zo blijft de conclusie: Proudhons antisemitisme is maar op één manier te duiden en wel als antisemitisme. Het is niet leuk voor zijn naam. En als het verdoezelt wordt 'ter wille van de propaganda' dan is dat nog veel minder leuk, voor de naam van het anarchisme nu.
Rudolf de Jong

MIGRATIE (1)

Er is een psychologische theorie die zegt dat er meer alcoholisme zal zijn in die streken waar het bon ton is om alcohol als tafeldrank te gebruiken, dan in andere streken. Want, stelt de theorie, er zijn altijd mensen die wat verder gaan dan de algemene gewoonte, die iets uit willen proberen of die maar weinig nadenken en daardoor de fout in gaan, enzovoorts. Er zit iets in, want in eerste instantie leren mensen door hun omgeving enigszins na te bootsen, niet door na te apen maar door na te mensen en pas in tweede instantie gaan ze, na reflectie, eventueel op verstandige wijze afwijken van hun omgeving. Anders gezegd: een uitwas moet ergens op wassen.
Zo ook met racisme en dergelijke? De gang van zaken zou dan zijn: als de spraakmakende mensen van een samenleving (in een democratie zijn dat onder meer de politici) migratie als een probleem zien, dan komt dat in de krant zodat heel wat mensen denken dat zij hun meningen over migranten dus ook wel hardop kunnen zeggen, waardoor de nog wat grover besnaarde types overgaan op migrantje pesten, waarna de allergrofsten eerder tot brandstichting zullen komen dan in een samenleving waar de migratie niet als een probleem wordt gebracht. Echte etterbakken zullen er misschien altijd zijn, maar meelopers zijn er veel minder als 'de' cultuur niets anti-migrantigs bevat. En zonder meelopers doen zelfs etterbakken niet zo veel.
Hoe hard deze theorie is, doet er niet toe. Waar het mij om gaat, is dat in een samenleving waarin anti-migratie meningen voorkomen, dat daarin het tegendeel van het anti-migratie denken zo veel, zo duidelijk en zo goed mogelijk ten gehore zou moeten worden gebracht. En die mening van mij veroorzaakte dat ik het migratienummer van *De AS* (nummer 102) geschrokken opzij heb gelegd. Want wat lees ik daar op bladzij 2 reeds? "Of we dat nu leuk vinden of niet: er zijn grenzen aan de aantallen vreemdelingen die ons land (...) zal kunnen opnemen". Daar is van alles zeer mis aan!
Wat me in het Israel-nummer, speciaal in het

stuk van Rudolf de Jong, zo aangenaam trof, was de wereldburgerhouding die tot een frisse kijk op de midden-oostenproblematiek leidde. En het geen partij willen kiezen, wanneer je aan beide kanten benepenheid of anderszins te bekritiseren gedrag en standpunten ziet. Het 'immigratievraagstuk' lijkt me bij uitstek geschikt voor één dergelijke benadering, maar hier op bladzij 2 gaat het al meteen over 'ons land'. Dit valt niet weg te strepen tegen dat elders in het nummer wel op de mij aansprekende anarchistische wijze over de ficties 'land' en 'grens' wordt geschreven! Dat was een eerste punt van kritiek.
Het tweede punt van kritiek zit in het feit dat in de aangehaalde zin, en nog in heel wat meer zinnen ook, een 'probleem' aan de orde wordt gesteld dat eigenlijk helemaal geen probleem is. Ik bedoel dat het tot een probleem is gemâakt, door sommigen of velen, en dat het minstens zwak is om dan ook maar over dat probleem als probleem te gaan praten. Wanneer iets in de wandelgangen almaar op bepaalde manier benoemd wordt, dan is er niets wat je er toe dwingt om dat gespreksonderwerp in diezelfde termen te gaan benoemen. Er is, omgekeerd gesteld, niets wat je tegenhoudt om een onderwerp op een echt geheel andere manier te belichten. Laat je zulks na. dan zit je op een hellend vlak. Naar rechts. Dan ben je, zie de psychologische theorie hierboven, aan het na-mensen en niet bezig met de zo nodige reflectie. Gevaarlijk!
De oorzaak van jullie (?) meegaan in de burgerlijke (dat woord mag wel weer eens) discussie zit misschien aan het eind van bladzij 3: "... zolang anarchisten geen keuze kunnen maken tussen 'noodgedwongen' on-anarchistische maatregelen en holle moralistische retoriek". Mijn derde punt van kritiek is dat jullie (?) niet alleen het 'probleem' op tamelijk geijkte wijze naar voren brengen, maar dat in zo'n zinnetje iets doorklinkt in de trant van dat je mee wilt regeren. Want wie zegt dat je maatregelen zou moeten nemen? Zelfs àls dat zo zou zijn, dan zou ik eerder duizend-en-een maatregelen kunnen noemen waarin het niet over migranten gaat, dan eentje in de trant van 'onze grenzen huppelepup'. In de aangehaalde zin zelf klinkt, ik kan het niet anders zien, moralisme door. De soort mening namelijk dat 'we' medeverantwoordelijk zouden zijn - ook zelfs als het zaken betreft die, als het aan ons had gelegen, nooit als problematisch hadden kunnen worden gezien. Het is géén schonehanden-opstelling om te zeggen dat er geen migrantenprobleem bestaat. En hoewel het leven stikt van de te maken pragmatische keuzes, rond dat wat het 'migratievraagstuk' wordt genoemd, is dat naar mijn mening in het geheel niet het geval.
Is er in deze streken een te groot aantal mensen aanwezig, is het hier 'vol'? Ik kan daar gemakkelijk ja op zeggen, want overal hoor je menselijke herrie, overal is de lucht smerig enzovoorts. Met minder mensen zou het allemaal een stuk soepeler lopen. Dus hoe richten we een pleidooi daarvoor in? Op de eerste plaats het meest voor de hand liggende: het aantal geboortes overtreft de migratie verre, dus minder fokken mensen. Of we kunnen een soort oprotpremies instellen. Door enorm nivellerende belasting te heffen, zullen de rijken wegtrekken. (Een dergelijke on-anarchistische maatregel zou ik best graag willen afkondigen...) Of *De Telegraaf* zal alleen nog in vakantielanden te koop zijn. (Idem...) Of alle zeurpieten worden vriendelijk beloond bij vertrek. (Ook dat!) Of de niet-ecologische landbouwers. (Gejuich!)
Te veel opties om op te sommen! En voorts zijn er dan nog alle opties die te maken hebben met de echte oorzaken van de migratie: de economische wereldorde die ondersteboven kan, het ombuigen van de continue geldstroom van de Derde Wereld naar hier, enzovoorts. Pas als je al die dingen en nog veel meer gedaan hebt, wordt het misschien eens tijd om te kijken naar de migratie. Maar dan zijn de problemen allang opgelost! En mocht er intussen zoveel migratie naar hier geweest zijn, dat er hier een chaos is ontstaan (alsof iedereen dat met de armen over elkaar zou laten gebeuren!), nou dan stopt

de migratie vanzelf, want wie trekt er nu richting chaos? Of zou Nederland intussen een Derde Wereld land geworden zijn? Daar kan er nog wel eentje van bij en bovendien: daarvan zijn er zoveel dat dat vast ook gezellige kanten heeft...
Overigens zijn die mensen in 'ons land' zo rijk doordat ze vroeger migreerden naar de gebieden waaruit rijkdom te peuren viel, dus waarom druk doen over die paar mensen die naar hier trekken om een minimumloon of iets dergelijks te gaan verdienen? Overigens zijn laatstgenoemde mensen alleen maar hun eigen geld achterna - de reeds genoemde geldstroom van arme streken naar rijke is echt nog niet omgebogen.
Tenslotte: onder het zo duidelijk en zo goed mogelijk uitdragen van het tegendeel van het anti-migratiedenken versta ik dat er niet genoeg benadrukt kan worden dat ras, volk, etniciteit, stam, land, grens, allochtoon, vreemdeling, natie, autochtoon, allemaal volstrekt fictieve begrippen zijn, en *idées fixes*. Dat standpunt hoor ik nog veel en veel te weinig. Anarchisme staat, als het dat soort dingen beweert en uitwerkt en uitlegt, in het geheel niet met lege handen. Nu niet, en in de eenentwintigste eeuw ook niet. Vol of niet vol.
Weia Reinboud

MIGRATIE (2)

In het blad *Onze Taal* (62ste jaargang, nrs. 4 & 6) was of is een discussie gaande over de nieuwe betekenis van het woord "buitenlander". Volgens Hans Heestermans (medesamensteller van de nieuwste druk van Van Dale, maar dat vermeldt de bescheiden kerel niet) wordt met dit woord tegenwoordig geen Duitser, Fransman of Fin meer aangeduid, maar een "allochtoon", dus een Turk of Marokkaan. Ach ja, ik ken dat - als ik een frisse vrolijke buurtbewoner op "die buitenlanders" hoor schelden zeg ik altijd bedremmeld: "Mijn vrouw is Engelse, mag dat?" En dan blijkt dat te mogen. In tegenstelling tot wat de woorden doen vermoeden dient men tegenwoordig bij "buitenlander" of "allochtoon" vanzelf al te denken aan mensen die misschien wel helemaal niet minder zijn dan u of ik, maar die nu eenmaal een heel andere cultuur hebben die hier niet past. Het aardige is dat het begrip toch naar believen weer op te rekken is: Duitsers zijn dan misschien geen buitenlanders meer, maar het zijn Duitsers, en dat is des te erger, want die hebben pas echt iets tegen buitenlanders! En moppen over hoe stom die Belgen zijn moeten we niet zien als uitingen van racisme, tenslotte zijn die mensen zo goed als autochtoon (een interventie van de zijde van dêze bescheiden kerel in het Onze-Taal-debat werd van zijn politieke angel ontdaan, alsof het louter om taalcuriosa gaat).
Wie zich trots op zijn of haar *Nederlandsche* afkomst beroept (wie dat doet zal *De AS* wel niet lezen, maar goed) zou eens wat genealogisch onderzoek moeten doen naar zijn of haar voorgeslacht. De meeste mensen doen dit - heb ik de indruk - in de hoop een adellijk voorgeslacht te ontdekken, waar misschien geen erfenis meer van te halen valt maar wel een verhoogd gevoel van eigenwaarde. De kans op adellijke voorouders is voor iedereen behoorlijk groot: er waren in Europa in vroegere eeuwen veel minder mensen dan nu maar er was wel veel meer adel dan tegenwoordig. Men zal in de exponentieel toenemende voorraad voorouders allicht een adellijk persoon aantreffen. Of het voor het genoemde gevoel van eigenwaarde goed is of niet betwijfel ik, maar men zal ook gemakkelijk voorgeslacht aantreffen van buiten de Nederlandse staatsgrenzen.
Gezien mijn achternaam zou ik er helemaal niet gek van opgekeken hebben als ik mijn voorgeslacht in het huidige België zou hebben kunnen plaatsen. Mijn vrouw - die Engelse dus, ze had nog net even een OV-jaarkaart - vond het leuk om mijn voorouders uit te zoeken, en vond een heel ander spoor: het Land van Kleef, van huis uit Nederlandstalig en tot in de Bourgondische tijd behorende tot Les Pays d'En-Bas, maar nu onmiskenbaar een streek waar de helden van de nacht huizen van "buitenlanders" in de fik steken. Het plaatst mij voor het moreel dilemma:

moet ik meehuilen met de wolven van Hilversum 3, waar ik toch al nooit naar luister, of moet ik me namens een nooit vermoed voorgeslacht ergeren aan de "O wat zijn wij veel beter dan die Rotmoffen"-houding van de hedendaagse *Dutch European Citizen?* Ach, daar heb ik dat voorgeslacht natuurlijk niet voor nodig, maar het helpt wel. Ik kan mij zeer zacht spiegelen aan honderdduizenden, misschien wel miljoenen "autochtone" Nederlanders die al door hun achternaam - meestal herkenbaarder - verraden van immigranten af te stammen.
Van moffen, poepen of hannekemaaiers, van die boerenpummels wier cultuur hier eigenlijk niet paste. Van domme Belgen die hier alleen maar van de Gouden Eeuw kwamen profiteren (het was natuurlijk omgekeerd, maar sinds wanneer zou dat er toe doen). Van Frans gespuis ("wat Wals is vals is, sla 't al dood"). Of van gekke Engelsen, een volk behept met een teveel aan woordenschat in een taal die ondernemend Nederland als zijn broekzak kent. Of van zuinige Schotten (Nederlanders zijn tenslotte bekend om hun gulheid). Moet ik verder opsommen? Hoewel de Waalse of de Lutherse kerk hun bestaan in deze streken ontlenen aan de immigratie denk ik dat alleen joden per definitie een besef hebben van ooit-geïmmigreerde voorouders af te stammen. En zigeuners, maar dat is ook niet zo moeilijk want die zijn en blijven ongewenst.
Nederland immigratieland? Van oudsher, van ver voor de tijd dat er sprake was van zoiets als Nederland. En nog wonen er in dit land vele tienduizenden die geboren zijn in Duitsland, Groot-Brittannië, België of Frankrijk. Zoals er tienduizenden Nederlanders in elk van deze genoemde landen wonen: Nederland immigratieland, Nederland emigratieland! Nederland als immigratieland heeft een eerbiedwaardige historische dimensie die ik in het desbetreffende nummer 102 gemist heb, en dat terwijl *De AS* toch graag veel geschiedenis in zijn stukken doet (of mag het dan alleen over anarchisten gaan? welnu, ik noem u de Deen Domela Nieuwenhuis, de Zwitser Bähler, de Duitsers Ortt en Van Rees, een geenszins uitputtende opsomming). Dat Nederland immigratie alleen als een probleem kan ondervinden bij de gratie van het bestaan van zoiets als "Nederland" in tegenstelling tot België enz. lijkt het intrappen van een open deur, maar er zijn anarchistische open deuren die nu eenmaal steeds opnieuw ingetrapt dienen te worden - en dat miste ik toch wel in dit geval.
En wat ik erger vind: als je de historische dimensie en de nog steeds doorgaande bevolkingsuitwisseling met de buurlanden negeert wek je de indruk dat Nederland pas Immigratieland wordt als er mensen komen met een ander geloof dan het christelijke of die nooit zullen invullen: "godsdienst - geen", of die waarschijnlijk wat meer knoflook gebruiken dan de doorsnee-Nederlander lief is. Of die donker gekleurd zijn, in tegenstelling tot die mensen uit buurlanden die geen buitenlander of allochtoon (meer) heten. Ik hoef toch niet verder uit te leggen dat deze omissie - onbedoeld, daar twijfel ik niet aan - leidt tot een vertoog binnen grenzen (men kan dit meerduidig opvatten) die althans mij beslist niet aanstaan.

- Een handzaam overzicht van de immigratie in Nederland vindt men in: Jan Lucassen & Rinus Penninx, *Nieuwkomers en hun nakomelingen in Nederland 1550-1985.* Amsterdam 1985. De auteurs glijden wel uit als ze een uitstapje naar de Middeleeuwen maken door "Balten en Dravanten" te noemen - een kwestie van verkeerd lezen van Olav van Kappens *Geschiedenis der Zigeuners in Nederland,* Assen 1965. Er zijn zoveel afzonderlijke studies over de immigratie van onderscheiden volksgroepen dat er verder geen beginnen aan is deze op te sommen. Eén meer algemeen werk kan nog genoemd worden: Jan Lucassen, *Naar de kusten van de Noordzee - trekarbeid in Europees perspectief,* Gouda 1984. In de categorie "nog leverbaar" doet men er goed aan te zoeken in een boekhandel met een rubriek over lokale of regionale geschiedenis.
André de Raay

BLADEREN 27

"Waarom schildert iemand tot zijn zestigste landschappen en dan opeens stadsgezichten?". Over deze brandende kwestie boog Pieter Yvon de Vries zich in een artikel in *HP/de Tijd* (9.7.1993). De 'iemand' in kwestie was de schilder Pisarro (1830-1903), aan wie de Londense Royal Academy of Arts een tentoonstelling (tot 10 oktober) wijdde. De Vries typeert Pisarro in dat oervervelende HP-taaltje (wat nou, HP/*de Tijd?*) als 'een patriarch op klompen' maar weet, onder verwijzing naar de impressionisme- en (dus) Pisarro-kenner John Rewald ook te melden dat Pisarro een 'milde anarchist' was, 'opruiende periodieken' las en 'een bloedhekel aan de bourgeoisie' had.

In de Rotterdamse kunsthal was tot eind augustus een tentoonstelling te zien over de 'sociaal-realistische' Sovjetschilderkunst 1930-1970. In de *NRC* (16.7.1993) naar aanleiding hiervan een aandoenlijk artikel van Jan Wolkers onder de prachtige kop 'Het pesthuis van optimisme'. Een citaat: "En verder ben ik van mening, dat..."

In *Vrij Nederland* onlangs (7.8.1993) een portret van schilderes Jo Boer (1907-1993). Zij was leerlinge van Charlie Toorop en kreeg zodoende ook met Arthur Lehning te maken. En dat was geen feest, zo veel wordt duidelijk. Van recentere datum is de heisa tussen zangeres Ute Lemper (29) en de Kurt Weill Foundation over Lempers plannen het hele dramatische oeuvre van Weill op te nemen, zo meldt het Britse blad *Classic CD* (nr. 40, aug. 1993). Een nogal mistige discussie, eens temeer daar Lemper volgens vriend èn vijand twee prachtige CD's met Weill-interpretaties maakte. En passant ook aandacht voor 'Lost in the stars', een plaat uit 1985 met 'Weill-covers' van figuren als Tom Waits en good ol' Van Dyke Parks !

Op 15 juli overleed, op 76-jarige leeftijd, de Franse chansonnier Léo Ferré. In de *NRC* (19.7.1993) schreef Henk van Gelder onder de kop 'Ni dieu, ni maître' een indrukwekkende necrologie. "Zijn beste chansons vormden een tijdloos pleidooi voor de vrijheid - in politiek, erotisch en godsdienstig opzicht - en de passie waarmee hij die had geschreven, kon hij zingend niet van zich afschudden". Een of andere kwibus, luisterend naar de naam Roland de Beer, typeerde Ferré in *de Volkskrant* (19.7.1993) als "de grootste Ramses aller Shaffy's". Serge van Duijnhoven maakte er zich in *De Groene* (21.7.1993) terecht kwaad over.

"Goede componisten houden van popmuziek", een kop in de *VPRO-gids* (19.7.1993) boven een interview met een drietal hedendaagse componisten. Louis Andriessen blijkt zelfs van Janet Jackson te houden! Een andere uitspraak: "Mel Powell, pianist bij Benny Goodman, is (...) een serieuze twaalftoonscomponist".

Arme Adorno. Zijn visie op de populaire muziek blijft evenwel boeien, zoals onder meer blijkt uit het Amerikaanse tijdschrift *Telos*. Alweer enige tijd geleden (voorjaar 1991) een nummer (nr. 87) over het thema 'musicologie, van Adorno tot Zappa' met onder meer 'the mother of all interviews' met Frank Zappa.

De kloof tussen 'cultuur' en 'de werkelijkheid' lijkt soms groot. Niet bij Susan Sontag. Deze m.i. uiterst belangrijke Amerikaanse publiciste regisseert momenteel Becketts *Wachten op Godot* in Sarajevo... Haar motivering van dit omstreden project heeft iets ontroerends: net als Vladimir en Estragon wachten ook de inwoners van Sarajevo tevergeefs: op Europa, op buitenlandse interventie. Aldus Sontag in een gesprek met Alfonso Armada in de *NRC* (28.7.1993) dat eerder in *El País* verscheen. Ook in *Der Spiegel* (1993/32) aandacht voor Sontag in Sarajevo. De toon is hier cynischer. "Oorlogstoerisme", zegt een Bosnische minister over haar project. "Ik wacht op mijn Godot aan het front" zegt een soldaat. Een ding is ondanks dit alles zeker: aan moed ontbreekt het Sontag niet. Wat te doen in (ex)Joegoslavië? *Vrij Nederland* (21.7.1993) vroeg het een flink aantal Nederlandse deskundigen. 'Hoogleraar mensenrechten' Philip Baehr:

"De wereld moet ervan bewust gemaakt worden dat hetgeen er in Joegoslavië op het spel staat ons allen aangaat".
Baehr was gastredacteur van een themanummer over mensenrechten van het blad *Antropologische Verkenningen* (nr. 11/4, los ƒ15,- info: 02942-1888). Artikelen over onder meer de situatie in Brazilië en Togo.
Ook *Derde Wereld* kwam met een themanummer gewijd aan de mensenrechten (1993/1, info: postbus 1358, 6501 BJ Nijmegen) met onder meer een indrukwekkend artikel van de ontslagen directeur van de VN-mensenrechtenorganisatie Theo van Boven.
"Vergis u niet: ik noem mij nog steeds communist". Zij worden schaars, ook in Spanje: communisten. Naar aanleiding van de verkiezingen aldaar in de *NRC* (29.5.1993) een interview met de communist Santiago Carillo... Men (her)leze 'Santiago Carillo: vom Stalinisten zum Eurokommunisten' (Berlin 1977), met onder meer een inleiding van Rudolf de Jong: 'Santiago Carillo: Des Königs Kuli?'.
Meer Spanje in aflevering 28 van het *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* (Redactie: Ger Harmsen en Bob Reinalda, prijs los nummer: ƒ6, info: Slachthuisstraat 253, 9713 MN Groningen). Het BNA-nummer sluit aan bij de destijds in dit tijdschrift aangekondigde Spanje-tentoonstelling in het Amsterdamse verzetsmuseum en biedt onder meer een niet eerder gepubliceerd artikel van A.J. Koejemans over de Nederlandse bijdrage aan de anti-Franco-strijd.
En toen was er Meyers' Domela-boek. Ik ben zeer benieuwd naar Nabrink's oordeel over dit boek dat u elders in dit nummer leest. Zelf las ik tot op heden pas een paar hoofdstukken, onder andere die waarin de theologische achtergrond van Domela uit de doeken wordt gedaan. Geïnteresseerden wil ik in dit verband wijzen op een studie van ene Vree over de 'Groninger richting' in de theologie dat voor ongeveer twee tientjes bij De Slegte ligt.
Trouwens: het zojuist genoemde BNA-Bulletin produceerde ooit ook een Domela-nummer (nr. 18) dat nog steeds verkrijgbaar is. En het Ferdinand Domela Nieuwenhuisfonds (secr. IJsselstraat 32c, 1078 CJ Amsterdam) bericht dat het 280 brieven aan Domela (in kopie) verworven heeft uit de correspondentie die in Moskou opgeslagen ligt.
De CPN is inmiddels geschiedenis. De stichting Film en Wetenschap gaf een studie uit van Bert Hogenkamp en Peter Mol over de films en tv-uitzendingen waar de partij in de periode 1928-1986 verantwoordelijk voor was (352 blz.,ƒ42,05, info: Zeeburgerkade 8, 1019 HA Amsterdam). "Het is ironisch dat een partij die zoveel retoriek produceerde over het gebruik van de massamedia in de mobilisatie van de arbeidersklasse absoluut niet uit de voeten kon met deze massamedia die bij uitstek haar doelgroep aanspraken", concludeerde Jos v.d. Burg zeer terecht in een recensie (*VN* 3.7.1993). Jan Blokker (*Volkskrant* 8.5.1993) naar aanleiding van het zelfde boek: "Typerend voor de CPN-top blijft tot het einde toe de eigenaardige blindheid voor signalen uit de werkelijkheid". Het boek geeft een uiterst nuttig overzicht van die films en programma's so what? Zelfs geen woord over Comintern-propagandist Willy Münzenberg van wie Goebbels *wel* het PR-vak geleerd had!
"Mao was een seksmaniak" (*NRC* 30.7.1993). Ik baal van dit soort koppen maar goed, het werkt blijkbaar en er stond een interessant interview met de Chinese schrijver Gu Hua onder. Nog een uitspraak? "Geen enkele Chinese keizer heeft zoveel mensen de dood ingejaagd als Mao Zedong".
Nog meer seks. Het boek van Brongersma over Jongensliefde (SUA 1993) werd in *Lekker Fris* (nr. 41, mei/juni 1993) door Ton Geurtsen besproken. In de rubriek Perron Ellef (prachtige titel voor zo'n rubriek!) in de daarop volgende nummers van Lekker Fris een tamelijk felle discussie over pedofilie. Het is misschien goed de behartenswaardige woorden aan te halen die Anton Constandse ooit in dit blad schreef: "Kinderen mogen niet worden beschouwd als een lustobject voor ouderen, omdat hun vermogen tot keu-

ren en kiezen onvoldoende ontwikkeld is". Brongersma reageerde hierop met de suggestie dat volgens Constandse "pedofilie strafbaar moet blijven". Constandse: "Ik heb het niet over strafbaarheid, maar over ethische normen, (...) over redelijke zelfbeheersing". Zie *De AS 37*, blz. 29.

Bij de SUN verscheen begin dit jaar een reprint van Bataille's 'De tranen van Eros' (Nijmegen 1993, 256 blz. ƒ39,50). Een intrigerende studie van allerlei kunstuitingen waaruit de 'fundamentele' samenhang tussen religieuze extase en sadistische erotiek zou moeten blijken. Tja, ik weet het niet... Siebe Thissen heeft al eens geopperd om een nummer van *De AS* aan Bataille te wijden: dat lijkt me een goed plan en wat mij betreft is hij bij deze benoemd tot gastredacteur van dat nummer!

"Bom treft ministerie van sociale zaken' (1.7.1993). Rara haalde de krant weer eens. 'Waterschade op lagere verdiepingen' maar ook: 'Jonge radicalen delen slechts een gevoel' en 'Rara is vooral teleurgesteld in links'. Een Rara-persverklaring stond in allerlei linkse blaadjes. Ik noem hier *Kleintje Muurkrant* (nr. 264, 7.7.1993, info: postbus 703, 5201 AS Den Bosch) en de meest uitgebreide in *Konfrontatie* 23/24.

"Het alternatief voor de verzorgingsstaat is een politiestaat", een uitspraak van FNV-ster Karin Adelmund (*Rotterdams Dagblad* 7.8.1993). Acties zijn dan ook zeer nodig nu de sociaal-democratie het laat afweten. Harde acties à la Rara zullen die politiestaat naar mijn inschatting alleen maar dichterbij brengen. Al is het goed zich te realiseren dat de disciplinering die de verzorgingsstaat aan haar cliëntèle oplegt zo langzaam maar zeker absurde - politiestaatachtige - vormen begint aan te nemen.

'Harde actie' is in ieder geval niet de stijl van de Amsterdamse Werklozen Belangen Vereniging WBVA waarvan de geschiedenis onlangs door Piet v.d. Lende te boek werd gesteld (info: Da Costakade 148, 1053 XC Amsterdam 020-6181815).

Ook in het 'Jaarboek 1992 voor socialistische discussie en analyse' schijnt een artikel te hebben gestaan over 'uitkeringsgerechtigden sedert 1975'... De uitgever, de Utrechtse Stichting Toestanden, reageert evenwel noch op bestellingen, noch op verzoeken om toezending van een recensie-exemplaar.

'De Engelse AS', het blad *The Raven* (nr. 22, 1993/2) kwam met een themanummer over *crime*. Hans Ramaer en Thom Holterman schreven een bijdrage over Clara Wichmann. Van de overige bijdragen noem ik die van David Hartley: 'Community and the Regulation of Conduct'.

Groniek, een Gronings historisch tijdschrift (los: ƒ18, info: postbus 716, 9700 AS Groningen) wijdde een nummer (nr. 120, maart 1993) aan de utopie, aan 'het einde van de utopie?' om precies te zijn. De Limburgse hoogleraar Labrie schreef een overzicht van de utopiekritiek dat hij besloot met het onderstrepen van het blijvende belang van utopieën. Verder bijdragen over het werk van kennissocioloog Karl Mannheim en 'filosoof van de hoop' Ernst Bloch, een verhaal over feministische science fiction (Ursula Le-Guin!), een artikel over Rein Leven (!) en een (Engelstalig) artikel over het utopisme in de Verenigde Staten in de jaren '60.

Tja, de jaren zestig. Volgens Siebe Thissen (BdO, 1993/1) hebben AS-redacteuren daar iets mee. Iets vervelends wel te verstaan: de jaren zestig zouden de maat aller dingen zijn... Hoe het ook zij, afgelopen mei was het weer eens zo ver wegens 25 jaar *mei'68*. "De generatie van de jaren zestig bestaat niet", aldus een drietal Amsterdamse politicologen in een heus *Groene-essay* (12.5.1993). De AS-redacteuren die zich door Thissen aangesproken voelden haalden opgelucht adem, maar de vreugde was slechts van korte duur. Een paar dagen later verscheen in *Folia* (14.5.1993) een interview met twee van die drie Amsterdamse politicologen - Koopmans en Duyvendak - die nu voor de verandering de generatie van '68 (!?) van *valse heldhaftigheid* beschuldigden. Eén van de argumenten: tegenwoordig loop je heel wat gemakkelijker klappen op.

Snel door dus maar naar de column van J.L. Heldring in de *NRC* (20.7.1993) waarin hij onder de kop 'De erfenis van '68' schrijft over het blad *La Revue des Deux Mondes* van afgelopen mei. Le Bris daarin aldus Heldring: "De studentenbeweging was de eerste anticommunistische massabeweging" en Le Dantec: "De PCF was de best gecamoufleerde vesting van de contrarevolutie". Maar aan het slot van zijn interessante column blijkt ook Heldring te vinden dat de opstandelingen van 1968 en (hier) later niets riskeerden. "Ze zijn allemaal goed op hun pootjes terecht gekomen in de maatschappij die zij beweerden te verafschuwen".
Begin mei overleed provo Hans Tuynman. Niet iedereen is gelijk, placht Tuynman te zeggen, maar iedereen heeft gelijk. Aldus een in memoriam in de *Volkskrant* (7.5.1993).

Wij zijn aangeland bij De Slegte, alwaar de bundel 'Van oost naar west' van Van Arkel e.a. voor ƒ16,90 in de ramsj ligt. In deze bundel het eerder in deze rubriek (zie Bladeren 14, *De AS* 90) genoemde artikel van Leo Lucassen over links anti-semitisme.
Tot slot. In *Geweldloos Aktief* ('voor een rechtvaardige en milieu-vriendelijke wereldsamenleving') van juni 1993 maakt Wim Robben zich boos over de video-documentaire 'De kracht van geweldloze actie'. Deze documentaire is gemaakt door Kink Videoprodukties in opdracht van *'t Kan Anders*. De eerste versie van die produktie werd op uitnodiging van 'tKA bekeken door enige mensen van de Stichting voor Aktieve Geweldloosheid (postbus 137, 8000 AC Zwolle), zoals bekend sinds kort de uitgeefster van Geweldloos Aktief. Ze waren niet erg ingenomen met beelden van Kees Koning-in-actie in een documentaire over *geweldloze* acties. 'tKA beloofde nog eens met de makers te overleggen, maar in de definitieve versie van de documentaire is Kees Koning nog immer actief. Robben denkt dat deze gang van zaken te wijten is aan 'tKA's *antimilitaristische* achtergrond. Daardoor kon een documentaire ontstaan waarin "anti-militaristische acties en geweldloze acties door elkaar gehutseld worden..." (CB)

BOEKBESPREKINGEN

DOMELA

Het moet een grote vreugde geweest zijn toen in 1910 *Van Christen tot Anarchist* verscheen, Ferdinand Domela Nieuwenhuis' autobiografie die inging op zijn levensgeschiedenis, zijn jeugd, ontwikkeling en groei. Het boek gold voor de vele lezers (er verschenen vele herdrukken) als *de* bron van kennis van de man die zo geliefd en beroemd was. Het boek had alle kenmerken van de autobiografie: soms heel duidelijk, soms ook niet helemaal correct (herinneringen vervagen), egocentrisch en toch zo eerlijk als voor hem mogelijk was. Een indrukwekkend boek nochtans.
Natuurlijk zou er een periode komen waarin men aan dit boek niet voldoende had. Er zou een werk moeten verschijnen dat zonder vooroordelen, onbevangen en wetenschappelijk de geschiedenis van zijn tijd, van zijn leven zou schetsen. Het is nu vijf en twintig jaar geleden dat de biografie van Evert Zandstra, *Vrijheid. Het leven van Domela Nieuwenhuis* verscheen. Een omvangrijk boek, vrij populair geschreven, soms wat sentimenteel, maar voor het moment waarop het verscheen een uitstekend boek.
Maar de sociale geschiedenis en meer speciaal de geschiedenis van de arbeidersbeweging en die van FDN ging verder en steeds meer details kwamen aan het licht. En sinds kort hebben we weer een omvangrijk boek tot onze beschikking: Jan Meyers' *Domela, een hemel op aarde.*
Zonder twijfel is het een belangrijk boek dat in geen bibliotheek mag ontbreken. Meyers heeft een grondig onderzoek gedaan in archieven en gesproken met veel mensen uit Domela's familie waardoor vooral de geschiedenis van FDN's jeugd uitvoerig be-

schreven kon worden. De stijl is eenvoudig, soms wat tè eenvoudig, de tragiek in zijn leven komt nadrukkelijk naar voren. De illustraties in het boek zijn in één katern samengevoegd, iets minder aardig dan wanneer ze, zoals in Zandstra's boek, over de tekst verdeeld waren. De bibliografie van FDN is echter volstrekt onvoldoende; natuurlijk kon niet alles worden opgenomen, maar er zit weinig systeem in en geeft geen indruk van zijn enorme produktiviteit. De literatuur over FDN is inmiddels sterk gegroeid en het aantal scripties, boeken en tijdschriftartikelen over hem is bijna niet meer te overzien. Meyers heeft daaruit een aanvaardbare keuze gemaakt.

In 1870 werd FDN tot evangelisch-luthers predikant te Harlingen beroepen. Het is het jaar van de Frans-Duitse oorlog en FDN treedt in zijn gemeente direct niet alleen als 'voorganger' maar ook als agitator op. Sociaal bewogen treedt hij ok buiten zijn gemeente op en al op 29 september roept hij een vergadering bijeen om te komen tot de oprichting van een afdeling van de Vredesbond, waarvan in het land reeds een aantal afdelingen bestonden. In het aanplakbiljet dat hij liet verspreiden, stelde hij: In die vergadering zal (1) worden voorgesteld om een adres aan te bieden aan Z.M. de Koning, waarin wordt verzocht het recht om oorlog te verklaren, over te geven in handen der volksvertegenwoordiging; (2) de nodige maatregelen worden genomen om een Vredesbond te stichten.

De afdeling werd opgericht en hij begon onmiddellijk in het blad *De Vredesbond* te publiceren. Zijn standpunt en dat van de organisatie was duidelijk pacifistisch en FDN was zeker nog niet de overtuigde antimilitarist die hij later zou worden. Het is een wat vreemd begin, hij moet toch wel iets geweten hebben van de resolutie, ingediend door Longuet en César de Paepe op het Internationaal Socialisten Congres in 1868 te Brussel, waarin de arbeiders werden aangespoord om oorlog door algemene werkstaking onmogelijk te maken. Weinig jaren later werd zo'n voorstel, nu ingediend door FDN, op het Internationaal Socialisten Congres te Brussel verworpen, evenals op het congres te Zürich in 1893.

Al spoedig verwierp hij het loutere pacifisme en kwam hij tot een radicaal antimilitarisme, dat militaire dienstweigering en algemene werkstaking tot strijdmethoden maakte. Contact met de arbeidersbeweging, buiten het kerkelijke verband, had hij gekregen door op te treden als bemiddelaar bij een arbeidsconflict, waardoor hij een staking wist te voorkomen. Mede daardoor was hij terecht gekomen in een wereld die voortaan de zijne zou zijn: hulp geven aan de onderdrukten, strijd voeren tegen het kapitalisme en streven naar een menswaardige samenleving. In 1871 beroepen naar Beverwijk zouden die idealen al een grotere rol gaan spelen dan de godsdienst, uiteindelijk zou het de vrijheid zijn die zin gaf aan zijn leven.

In zijn artikelen in *Onze tijd, De Vredesbond* en later in zijn Sociale Brieven in *De Werkmansbode* kon hij zijn sociale opvattingen naar voren brengen. Maar... voldoende was het niet, hij wilde meer ruimte en vrijheid hebben in een orgaan, een eigen blad zou er moeten komen. En kwam! Op 20 april 1873 verscheen het eerste nummer onder zijn redactie van *Kennemerland.*

Tot eind 1875 zal het 'zijn' blad zijn, daarna treedt er een nieuwe redactie op. Maar erg lang zal FDN niet zonder 'eigen blad' zitten want op 1 maart 1879 verschijnt zijn *echte* eigen blad *Recht voor Allen.*

In de tussenliggende jaren heeft hij heel veel zorg, twijfel en ellende doorgemaakt. Zorgvuldig heeft Meyers deze periode beschreven. Behoorde hij in zijn studietijd en in zijn gemeenten Harlingen, Beverwijk en Den Haag tot de 'modernen' in de lutherse kerk, de twijfel aan de godsdienst wordt steeds sterker. Hij was predikant, zeker, maar geloofde hij nog zelf in het diepst van zijn hart aan hetgeen hij moet prediken? De bijbel, het leven van Jezus, de voorschriften, de kerk-

orde en alles wat onder godsdienst werd verstaan?
Het moet een uiterst moeizaam proces zijn geweest, maar in september 1879 weet hij zó niet verder te kunnen leven en neemt wellicht één van de zwaarste besluiten in zijn leven: hij neemt afscheid van de kerk.
Een geheel nieuw leven begint. Los van de kerk, vrijdenker nu, dat wil zeggen los van tradities en opvoeding, los van oude waarden, kan dat? Onafwendbaar blijven resten ervan diep in de persoonlijkheid. De waardering voor, identificatie zelfs met Jezus, wellicht. Later bij grote groepen uit de arbeidersklasse, los gekomen van het christendom en in de ban van een nieuw geloof - het socialisme - zou de Jezus-figuur weer een plaats innemen. FDN als dè voorganger, een andere Jezus.
Gedreven door nieuwe zekerheden gaat FDN het land in, Friesland, Groningen, Drente, West-Friesland worden de gebieden waar zijn atheïsme en socialisme een toekomst hebben. Zelf is hij lid van De Dageraad geworden en neemt deel aan conferenties en tevens aan de internationale vrijdenkerscongressen, zoals die in 1880 te Brussel en in 1883 te Amsterdam.
Niet alleen het atheïsme maar ook de sociale vraagstukken, het rampzalige lot van de arbeidende klasse en de mogelijkheden daaraan een einde te maken, stonden nu centraal in zijn leven. Hij is socialist, in de volle betekenis van het woord, geworden. Een van de middelen om het socialisme te verbreiden is zijn blad Recht voor Allen.
Wanneer in 1881 de Sociaal Democratische Bond (SDB) wordt opgericht, treedt FDN als secretaris op - van 1882 tot 1887 -, in 1884 draagt hij Recht voor Allen over aan de SDB, maar blijft redacteur tot in 1898. De ontwikkelingen van de SDB - met FDN in het middelpunt - worden door Meyers zorgvuldig geschetst, evenals de internationale contacten. Het is bijna onvoorstelbaar hoe FDN leefde: dag en nacht spreken en schrijven. Het lijkt onmogelijk. In 1888 schreef hij honderd artikelen in Recht voor Allen, in 1889 (RvA was toen een dagblad) waren het er 137 en in 1898 (toen RvA plaats maakte voor *De Vrije Socialist*) waren het er 107.
Hierbij mag niet vergeten worden de grote hoeveelheid vertalingen die hij verzorgde. Vanaf 1877 vertaalde hij belangrijke boeken, kort voor zijn dood nog, van bekende socialisten (Lasalle, Marx, Engels), Thomas Morus, anarchisten (Reclus, Kropotkin, Bakoenin), vrijdenkers (Buchner, Taxil) en niet te vergeten een groot aantal romans, die tot lang na zijn dood door Gerhard Rijnders in de Rode Bibliotheek werden uitgegeven. Ik telde ruim vijftig, soms omvangrijke, boeken die dankzij zijn ijver ter beschikking van het Nederlandse volk kwamen.
Een bittere ervaring en een grote schok ondervond hij (en zeer velen) toen in 1886 grote beroering ontstond nadat hij in RvA een artikel - De Koning Komt, ondertekend door A. Boelens - had geplaatst. Een proces wegens majesteitsschennis volgde. FDN ontkende het stuk geschreven te hebben, maar nam de verantwoordelijkheid op zich om de drukker te beschermen, maar ook toen in beroep de echte auteur te voorschijn kwam, weigerde de rechtbank deze te vervolgen en handhaafde de stelling dat FDN de schuldige was. Veroordeling: één jaar gevangenisstraf. Dat gaf een enorme opschudding in de beweging. Zoiets kon toch niet?
Het was ook de gelegenheid voor sentimentaliteit; was het niet de Jezus die gestraft werd? Van de opgelegde gevangenisstraf van twaalf maanden heeft FDN er zeven uitgezeten. In anarchistische kringen was men helaas wat anders gewend (Bakoenin, Kropotkin, de martelaren van Chicago, Louise Michel en vele anderen hadden veel verschrikkelijker straffen ondergaan), maar in Nederland was dit toch ongekend. Zelf heeft FDN het moeilijk gehad, zijn gezondheid ging achteruit. Hij probeerde te werken aan zijn vertaling van het omvangrijke werk van Reclus *Géographie Universelle*, oefende zich in het Deens en het Russisch, maar de omstandigheden waren te slecht om dat tot een goed einde te brengen.

De beschrijving van die jaren door Meyers is veel uitgebreider dan die van de daarop volgende episode - de parlementaire - in FDN's leven.
Voor het kiesdistrict Schoterland komt hij in 1888 in de tweede kamer. Een geheel nieuw milieu, maar uitgesproken vijandig! Hier is hij de volkomen onbekende maar ook verafschuwde man. Niemand wil eigenlijk met hem te maken hebben. Zo is hij in een absoluut vijandige, onbeschofte wereld tot werken gedwongen. En dat zal hij dan ook doen, ondanks alle weerstand. Al veertien dagen na zijn komst in de kamer houdt hij een interpellatie over de stakingen in de veenstreken en de gedwongen winkelnering, waarin hij de rampzalige leefomstandigheden schetst van de veenarbeiders. Op 17 juli 1888 is in de kamer een wetsontwerp betreffende het octrooi der Nederlandsche Bank aan de orde, FDN pleit ervoor het octrooi niet te verlengen maar te kiezen voor een Rijksbank. Bij praktisch alle begrotingen neemt hij het woord. Het aantal punten waarover FDN sprak, is te groot om hier te noemen. In totaal diende hij in: zes moties, een wetsontwerp (gedwongen winkelsluiting), vijf interpellaties, zestien amendementen.
Het is overigens jammer dat Meyers' boek van Vetter-Samuels, *F. Domela Nieuwenhuis, constructief parlementariër?* (1968) niet gebruikt heeft bij de beschrijving van die parlementaire periode van FDN.
Een succes was de kamerperiode beslist niet, maar ze heeft zeker bijgedragen tot FDN's ontwikkeling van parlementariër tot de anti-parlementariër die hij zijn hele verdere leven zou blijven. Weer een stap op de goede weg: van christen tot vrijdenker, van sociaaldemocraat tot anti-parlementariër, van pacifist tot antimilitarist naar *anarchist.*
Ook als vrijdenker heeft hij in Nederland een grote rol gespeeld. Na zijn uittreden deed hij al het mogelijke om de godsdienst te bestrijden. In De Dageraad, op lezingen, op internationale congressen (Brussel 1880, Amsterdam 1883, Rome 1904, Parijs 1905, Brussel 1910, München 1912), hij was er en sprak.

Maar méér energie nog ging naar het anarchisme en het antimilitarisme. Ontelbaar zijn de artikelen die hij in De Vrije Socialist daarover vanaf 2 april 1898 zou schrijven.
Wanneer Franse anarchisten in 1902 het plan publiceren om te komen tot een internationaal antimilitaristisch congres, heeft dat direct zijn volle sympathie. Hij plaatst in De Vrije Socialist een oproep om in ons land een landelijk comité op te richten. Als pogingen het congres in Londen te houden mislukken, wordt besloten het te Amsterdam te houden. De Vrije Socialisten Vereniging Amsterdam neemt op zich het plan uit te voeren en benoemt een voorbereidingscommissie met M. de Boer als secretaris en FDN als internationaal secretaris. Dit eerste internationale antimilitaristische congres kwam op 26-28 juni 1904 bijeen, met gedelegeerden uit Engeland, Frankrijk, Zwitserland, België, Spanje en Oostenrijk.
Het centrale thema waarover FDN spreekt is *Geen man en geen cent voor het militarisme.* In de rede van FDN en ook op het congres komen de meest uiteenlopende zaken naar voren: imperialisme, de vakbeweging, het onderwijs, persoonlijke dienstweigering, de Verenigde Staten van Europa, de godsdienst en het nieuw-malthusianisme. Dus praktisch alle zaken die FDN altijd besproken heeft. Overeenstemming is er overigens niet, daarvoor ook is de samenstelling van de gedelegeerden te verschillend: linkse sociaaldemocraten, anarchisten, geweldloze anarchisten, syndicalisten enz. Er wordt een Nederlandse sectie opgericht die een snelle groei doormaakt, vooral door het maandblad *De Wapens Neder,* eerst onder redactie van H. Kolthek en later van N.J.C. Schermerhorn. Het blad bereikte soms een bijzonder hoge oplage. FDN bleef internationaal secretaris en riep in 1907 een tweede internationaal congres bijeen. Landelijke secties waren er nauwelijks, bekende antimilitaristen wèl (Emma Goldman, Pierre Ramus, Malatesta, Fabbri). Tegelijkertijd vond een anarchistencongres, ook in Amsterdam, plaats. Helaas lezen we daarover bij Meyers niets.

Aan die laatste periode in FDN's leven, de tijd van De Vrije Socialist en vrije groepen, de tijd van anarchisme en antimilitarisme, van sectarisme volgens sommigen, besteedt Meyers naar verhouding de minste aandacht in zijn boek. Weliswaar toont hij aan dat FDN niet van de ene op de andere dag van sociaaldemocraat in vrije socialist veranderde, maar de 'echt' anarchistische jaren verdienen een beter lot dan nu gebeurd is. (GN)
Jan Meyers, Domela, een hemel op aarde. Leven en streven van Ferdinand Domela Nieuwenhuis; De Arbeiderspers, Amsterdam 1993; 438 p.; f55,-

BOOKCHIN

Hoewel hij hevig geplaagd wordt door arthritis kunnen we binnen afzienbare tijd drie nieuwe publikaties van Murray Bookchin verwachten, zo lieten Bookchin en Janet Biehl me deze zomer weten. De (voorlopige) titels luiden: *The third revolution: popular movements in the revolutionary era (1525-1939); The politics of cosmology*, een vervolg op zijn *The philosophy of social ecology* (1990); en *The reenchantment of humanity*, dat Bookchin omschrijft als een kritiek op het postmodernisme en het nieuwe anti-humanisme.

Ondertussen is er voor Bookchin-adepten nog genoeg te lezen. Kort geleden verscheen een goedkopere versie van zijn *The rise of urbanization* (1987) bij Black Rose Books (zie de boekbespreking in *De AS* 88), die merkwaardigerwijs een nieuwe titel draagt. Het boek heet nu *Urbanization without cities* en is uitgebreid met een nieuwe inleiding en een appendix 'The meaning of confederalism' (in vertaling in *De AS* 93).

In die toevoegingen maakt Bookchin nog eens duidelijk welke politieke strategie hij momenteel voorstaat. Deze komt er kort gezegd op neer dat anarchisten moeten streven naar (een confederatie van) zo autonoom mogelijke steden - politiek, economisch en ecologisch - als *foci* van anti-etatisme.

Bookchins doel is dus een libertair municipalisme, waarbij hij het gebruik van de stembus niet uitsluit. Met onder meer een beroep op Bakoenin pleit Bookchin er voor dat anarchisten zitting nemen in gemeenteraden en zo directe acties vanuit de wijken en buurten ondersteunen.

De boodschap van het municipalisme komen we ook in andere recente publikaties van Bookchin tegen. Zo bracht Freedom Press een boekje uit met polemieken over deep ecology en anarchisme, waarin Bookchin de Australische Graham Purchase de oren wast. Purchase is syndicalist en stelt dat Bookchin na de jaren zeventig nauwelijks nog anarchist genoemd kan worden. Het betoog verschaft Bookchin de gelegenheid om zijn huidige politieke lijn nog eens met argumenten die deels ontleend zijn aan de klassieke anarchisten, te onderbouwen.

Verder rekent Bookchin definitief al met het anarcho-syndicalisme, dat hij beschouwt als een 'afwijking' van de aloude anarchistische lijn, die niet gericht was op de werkplaats maar op de commune. Venijniger nog over het syndicalisme en bij tijd en wijle zelfs demagogisch haalt Bookchin uit in het eerste nummer van *Anarchist Studies* (zie de boekbesprekingen in *De AS* 102). In dit artikel, 'The ghost of anarcho-syndicalism', versimpelt Bookchin de zaken verregaand. Anarcho-syndicalisme mag niet verengd worden tot syndicalisme en syndicalisme niet tot trade-unionisme, maar dat neemt niet weg dat anarcho-syndicalisme anno 1993 alles weg heeft van een geest uit het verleden, het vooroorlogse industriële tijdperk met zijn daarbij behorend proletariaat.

Evenzeer de moeite waard om te lezen is het resultaat van een ander debat. Het werd in 1989 in New York georganiseerd naar aanleiding van de aanvallen die aanhangers van de *deep ecology* stroming en Bookchinianen op elkaar deden in allerlei groene tijdschriften. Bookchin verwijt de deep ecology-aanhangers vooral hun *biocentrisme* dat geen verschil maakt tussen mensen en fruitvliegjes, waardoor de belangrijkste oorzaak van de ecologische crisis - het kapitalisme met zijn groei-of-sterf principe - buiten het zicht van de groene politiek dreigt te raken.

Bovendien verafschuwt Bookchin de anti-

humanistische trekjes van sommige deep ecology-aanhangers die aids en hongersnoden in de Derde Wereld ophangen aan 'natuurwetten'. Reden voor de Bookchinianen om deep ecology te beschouwen als een radicale vorm van *environmentalism*, het burgerlijke soort milieudefensie dat inmiddels in velerlei kringen aanvaard is en waarover George Bradford enkele nuttige artikelen schreef in het anarchistische tijdschrift *Fifth Estate* die nu gebundeld zijn.
Aan de andere kant verwijten de aanhangers van de deep ecology (er is helaas nog geen goede Nederlandse vertaling van die benaming), en dan met name de meest militante groep Earth First!, dat Bookchin met zijn sociale ecologie de strijd tegen de natuurvernietiging ondergeschikt heeft gemaakt aan 'achterhaalde' linkse dogma's.

Wie een debat met veel vuurwerk verwacht, komt nogal bedrogen uit. Earth First! woordvoerder Dave Foreman komt Bookchin een heel eind tegemoet en ook Bookchin stelt zich vriendelijker op dan in zijn artikelen. Toch verschaft het debat Bookchin de mogelijkheid om zijn ideeën nog eens in heldere taal samen te vatten, zodat het boek een uitstekend alternatief vormt voor degenen die (terecht) moeite hebben met zijn massieve studies als *The ecology of freedom* en *The philosophy of social ecology*. (HR)

Murray Bookchin, Urbanization without cities. The rise and decline of citizenship; Black Rose Books, Montréal/New York 1992; 316 p.; ca. f36,-.

Murray Bookchin e.a., Deep ecology & anarchism. A polemic; Freedom Press, London 1993; 76 p.; ca f9,-.

Defending the Earth. A debate between Murray Bookchin & Dave Foreman; Black Rose Books, Montréal/New York 1991; 147 p.; ca. f26,-.

George Bradford, How deep is deep ecology? Times Change Press, Ojai (California) 1989; 84 p.; ca. f14,-.

(Alle uitgaven zijn te verkrijgen/bestellen bij Karl Kreuger, postbus 61523, 2506 AM Den Haag)

DUITSERS

Het zou mij verleden jaar veel moeite en angst (jazeker, angst) gescheeld hebben als ik niet op een enkele verkeerde grond de juiste conclusies over 'links' antisemitisme had getrokken en als ik toen al kennis had genomen van de geschriften van Henryk Broder en Wolfgang Pohrt. Henryk Broder rekent in het in 1986 verschenen en nog steeds leverbare *Der ewige Antisemit* af met het sprookje van het antizionisme (uitgegeven bij Fischer Verlag; in *Arcade*, jaarboek voor ambulante wetenschappen, is een artikel van Broder in het Nederlands te vinden). Wat Broder te zeggen heeft, kan ik hem niet verbeteren. Op de een of andere manier weet hij trouwens de desbetreffende weerzinwekkendheden hoffelijk en amusant neer te zetten, waarbij je vergeet dat de man Duitsland beslist *ontvlucht* is, naar het land van Jaffa, Carmel, Tivall en Epilady. Hij is vriendelijker en gemakkelijker leesbaar dan Pohrt, maar even uitgesproken in het vaststellen van een speciaal Duitse neiging om weer eens definitief af te rekenen met een vraagstuk.
Pohrt is op dit punt nog uitgesprokener en noemt de vele door hem gesignaleerde misstappen, in de 'keurige' Duitse bourgeoispers of bij de zogenaamde alternatieven, in zijn nieuwste boek rondweg fascistisch of nazistisch. Nu mag deze felheid beslist wel, maar je kunt je afvragen of het gesignaleerde nu echt zo exclusief *Duits* is. De totale verwildering van het kapitalisme, een politiek die gaandeweg de vorm van een verzameling roversbenden aanneemt - wie denkt er niet meteen aan Italië of 'onze eigen' Walter Etty en politieke soortgenoten? En dat bij deze verwildering het losslaan van ideologische beren (excuses voor deze dieren, het is maar een beeldspraak) hoort, het valt toch dagelijks waar te nemen op de zogenaamde opiniepagina's van de dagbladen waar onveranderlijk de lof wordt gezongen van het Marktconforme Denken en de Calculerende Burger, met andere woorden van zakkenvullerij en over lijken gaan. Ik zou dit alles eerder vooral Nederlands willen noemen, om-

dat hier uitzonderlijk genoeg alle ideologische tegenwicht van belang ontbreekt. "Het lijkt wel of heel Nederland onder de dope zit", scherper dan Arthur Lehning kan ik het niet stellen.
De verwildering kent in de traditioneel-democratische landen nog de mogelijkheden van ideologisch tegenvuur (behalve in Nederland dus?). Als het nazigepeupel moordend en brandstichtend rondgaat, zal dit geen bijval krijgen. Maar de Rottenbergs en de Bolkesteinen zullen er wel gelegenheid aan ontlenen tot een discussie over 'allochtonen' (nog zo'n woord van ideologische verwildering). Pohrt ziet het kwaad nog wat verder. Zo heeft hij niets op met de Duitse massademonstraties tegen het nationaalvoelende kaalkoppengilde. Deze demonstraties bewijzen hoe goed 'wij Duitsers' eigenlijk zijn en alleen al die twee woorden doen hem - scherp gesteld - aan Auschwitz denken. Wij Duitsers tegen de kernbewapening, Wij Duitsers tegen het Waldsterben, het deugt niet en Pohrt weet dit zeer aannemelijk te maken. Vooral de protesten tegen de oorlog van de Wereld tegen Irak wekken zijn argwaan.
Oost-Europa heeft geen democratische traditie te verliezen, het ethisch voelend janhagel wordt hier met de zaligverklaarde behoefte tot zakkenvullen meteen op de troon gezet. We zien de resultaten en langzaam vervaagt de hoop dat het beter wordt. Oost-Europa geeft ons gene blik in het verleden, maar in de toekomst van het kapitalisme. Ook met deze visie blijft Pohrt in de traditie van de Frankfurter Schule (en de verwante Amerikaanse Monthly Review-School), die eigenlijk geen School mag heten. Men kan de wenselijkheid en noodzaak van revolutie tegen het kapitalisme constateren, maar in geen velden of wegen lijkt er een revolutionair subject aanwezig. Zeker niet in de vorm van een Klasse of Partij. Ik vrees dat ook dit juist is en citeer nog maar eens dat juist terwille van de hopelozen ons de hoop is geschonken. En ik hoop dat Pohrt intussen inziet - hoezeer hij ook gelijk heeft met zijn woede over de Duitse hetze tegen de Serviërs anno 1991 - dat ook Belgrado beheerst wordt door fascistische etno-bendeleiders. De zomer van 1992 is tenslotte al zeer ver weg, niet alleen voor de inwoners van Sarajewo. (AdR)
Wolfgang Pohrt, Das Jahr danach - ein Bericht über die Vorkriegszeit: Golfkriegspazifismus, Ausländerverfolgung, Serbienfeldzug; Berlin: Critica diabolis 39, Edition Tiamat; 1992; prijs ca. f45,-.

SOCIOCRATIE

Vorig jaar promoveerde Gerard Endenburg op een onderwerp dat hem na het hart ligt, te weten sociocratie. Endenburg stak zijn liefde voor het onderwerp op als een leerling van de in anarchistische kring bekende pedagoog Kees Boeke (zie *De AS 76*, het themanummer over Kees Boeke). Endenburg is directeur van een middelgroot, Rotterdams elektrotechnisch bedrijf. In dat bedrijf brengt hij in de praktijk wat hij over sociocratie van Kees Boeke leerde. Sociocratie is, in de omschrijving die Endenburg ervan geeft, een wijze van organiseren van de besluitvorming die gelijkwaardigheid van ieder bij het nemen van beslissingen waarborgt.
Endenburg heeft er zijn levenswerk van gemaakt zijn bedrijf naar een sociocratische ordening op te zetten en te laten functioneren. Over het sociocratische idee publiceerde hij een aantal teksten, waaronder *Sociocratie, een redelijk ideaal. Grondslagen van de sociocratische kringorganisatie* (1974) en *Sociocratie. Het organiseren van de besluitvorming* (1981, herdr. 1990). Zijn proefschrift, *Sociocratie als sociaal ontwerp*, voegt weinig toe aan wat hij in de genoemde teksten reeds over dit onderwerp publiceerde. In het proefschrift worden dan ook hele passages uit oudere teksten overgenomen. Gelet op de ondertitel wil het proefschrift ook niet méér leveren. Het is Endenburg namelijk te doen om aan de hand van bronnenmateriaal de ontwikkelingsgang en de verantwoording van het ontwerp in theorie en praktijk toe te lichten (wat ook spreekt uit het grote aantal achter in het boek opgenomen bijlagen).

Het ontwerp in werking wordt in het proefschrift ook geëvalueerd. De gebruikte evaluatietechniek behelsde: taperecorder aan om een gesprek tussen mannen (de gesprekspartners waren blijkens hun namen allen van het mannelijk geslacht) op te nemen om daarna de notulen van dat gesprek te laten opmaken door een vrouw (als ik uit de naam mag afleiden dat de notulist van het vrouwelijk geslacht was). De uitwerking van het gesprek presenteer je dan als hoofdstuk. Met permissie, maar van de evaluatietechniek - gelet op het feit dat we hier met een proefschrift van doen hebben - ben ik niet ondersteboven. Maar inderdaad, de kop boven het hoofdstuk beloofde slechts een evaluatie *conform de eigen methode.* En daarnaast, zo bericht Endenburg, wil het proefschrift niet meer verschaffen dan een kader voor onderzoek dat reeds is verricht (in stageverslagen en afstudeerscripties; wordt overigens niet 'verantwoord') en dat nog moet plaatsvinden... Kortom, ik vind het geheel niet een 'sterke' tekst.
Dat wast overigens niet de verdiensten van Endenburg weg. Zo bezorgde hij de maatschappij een praktisch werkend voorbeeld van anders met elkaar in een bedrijf omgaan dan binnen de klassieke lineaire structuur van de baas-knecht verhouding gebruikelijk is. De sociocratische benadering dringt tot beslissingsprocessen en -structuren waarin wordt *overtuigd,* niet *overwonnen.* Het eerste (overtuigen) geschiedt door argumentatie, door de kracht van de argumenten. Het tweede (overwinnen) vindt plaats door inzet van overmacht van de positie (de baas over de knecht) of door het getal (meerderheid over de minderheid). In die zin is de sociocratie de democratie voorbij. Niet aflatend heeft Endenburg dat onder de aandacht willen brengen. Met dit proefschrift doet hij daarvan verslag. (ThH)
G. Endenburg, Sociocratie als sociaal ontwerp. Kenmerken, ontwikkelingsgang en verantwoording van het ontwerp in theorie en praktijk, toegelicht aan de hand van bronnenmateriaal; Delft 1992 (diss.); 316 p.

BARCELONA 1937

De Spaanse burgeroorlog duurde van juli 1936 tot april 1939. De Spaanse revolutie, die in juli 1936 begon, heeft men wel laten eindigen in mei 1937. In die maand werd in Barcelona een burgeroorlog binnen de burgeroorlog uitgevochten met hevige straatgevechten. De arbeiders en de revolutionaire organisaties - anarcho-syndicalisten van de CNT-FAI en revolutionaire marxisten van de POUM - verdedigden zich tegen contrarevolutionairen, de stalinisten en de Catalaanse bourgeoisie. Het eindigde ermee dat de revolutionairen toegaven en de contrarevolutie zegevierde.
Vooral door George Orwells ooggetuigeverslag, in zijn boek *Saluut aan Catalonië,* zijn deze meidagen bekend gebleven bij een groter publiek. Overigens hebben wij er ook een Hollands ooggetuigeverslag van, en wel van A.L. Constandse die in die dagen in Barcelona was. *De AS* heeft er (nr. 74) in 1986 nog fragmenten uit gepubliceerd.

Reeds lang zijn de meidagen en wat er op volgde object van historisch onderzoek en thans is er ook een zeer serieuze en uitvoerige Nederlandse scriptie aan gewijd: *Provocatie of Noodlot?* van Huub Kurstjens. Zijn op de bestaande literatuur gebaseerde studie verdient het om gepubliceerd te worden. Kurstjens besteedt veel aandacht aan de achtergronden en de voorgeschiedenis en volgt de meidagen van dag tot dag. Een van zijn conclusies is dat er inderdaad van een welbewuste communistische provocatie gesproken kan worden. De arbeiders waren gedurende de strijd geregeld dicht bij een volledige overwinning, maar de arbeidersorganisaties remden hen af omdat men een oplossing door onderhandelingen wilde. Niet alleen de revolutie, ook de gemeenschappelijke strijd tegen Franco werd gefrustreerd. De conclusies zijn op zich niet nieuw. Er ligt wel zorgvuldig en gedegen onderzoek aan ten grondslag. En misschien is - ook gegeven de internationale verhoudingen - de laatste conclusie wel: provocatie èn noodlot. (RdJ)

Huub Kurstjens, Provocatie of noodlot? Barcelona, mei 1937; de burgeroorlog binnen de burgeroorlog; 1992; 145 p.; ca. f18,- (te bestellen bij de auteur: H. Kurstjens, Nyenkamp 13, 6551 HG Druten; de scriptie is aanwezig op het IISG te Amsterdam).

BÖRGER

Het anarchisme is een cultuurverschijnsel in de ontwikkeling van het westerse denken. Dat stelt de Rotterdamse filosoof en christen-anarchist Jan Börger in *Anarchisme & Nihilisme*, eerder verschenen in 1946 als verslag van een cursus. Een uitdagende gedachte wanneer hij tevens stelt dat cultuur een zaak voor enkelingen is. Dit komt nu niet meteen overeen met het gelijkheidsideaal van vele anarchisten. Toch komt Börger ook met een idee over gelijkheid, namelijk dat alles één en hetzelfde is. Of zoals dit filosofische idee al door Hegel 'eenheid van tegendelen' of 'het andere van zichzelf' werd genoemd.

Dat klinkt allemaal erg abstract en lijkt niets met de ons omringende werkelijkheid van doen te hebben; dat is echter niet het geval. Börger gaat het in zijn filosofie om *begrip* van de werkelijkheid en hij baseert zich daarbij op feiten uit die werkelijkheid. Zijn taalgebruik doet ons tegenwoordig gedateerd aan, maar wie zich daar eenmaal overheen zet, ontdekt dat Börgers stijl zeer rijk is en woorden vaak een geheel nieuwe betekenis krijgen.
Zo is de essentiële betekenis van het anarchisme volgens Börger *vrij zijn*. Dat 'vrij zijn' kan alleen in het denken, omdat het essentiële van de mens is dat hij een *denkend wezen* is. Het vrije denken zet dus geen concrete zoden aan de dijk, maar daar zal het de vrijdenkende mens niet om te doen zijn, want hij hecht nergens meer waarde aan. Alles is waardeloos geworden. Men onderscheidt niet langer de dingen van elkaar, maakt ze niet langer tot objecten van waardering. Alles is één en hetzelfde.
Hiervoor voert Börger een aantal voorbeelden aan, zoals de ontdekking in de natuurkunde van het *atoom*. Logisch redenerend gaat hij op zoek naar de betekenis ervan. Dat alle materie uit diezelfde atoom is opgebouwd en alles daarmee niet wezenlijk van elkaar te onderscheiden is; alleen de verschijningsvormen van de materie verschillen: mens, paard, boterbloem. Op maatschappelijk gebied noemt hij de rol van man en vrouw, waarbij het eeuwenlang leek, en vaak nog lijkt, dat slechts de man van betekenis is en de kwaliteiten van de vrouw vergeten zijn. Met het afbrokkelen van deze gedachte is de opkomst van het *feminisme* een logisch gevolg, want men gaat op zoek naar rollen voor man en vrouw waarin ze voor elkaar tot hun recht komen als mens. Want ook deze mens is zowel mannelijk als vrouwelijk; één en dezelfde.
Voor anarchisten, en voor hen niet alleen, zal het misschien enige verbazing wekken dat Börger veelvuldig de evangeliën uit de bijbel aanhaalt. De lezer moet dan bedenken dat deze geschriften door Börger beschouwd worden als het hoogtepunt van de filosofie in de oudheid en niet thuishoren in de kerk. Meer dan tweeduizend jaar geleden had men al een besef over de eenheid van de werkelijkheid.
Het denken ontwikkelt zich dus in de enkeling, zegt Börger, want cultuur is een zaak voor enkelingen. Dat houdt nog niet in dat de massa verstoken is van deze ontwikkeling. Cultuur wordt overgedragen en men heeft zodoende wel een besef waar het allemaal om draait in de wereld. Dit uit zich ook in het besef dat het *anders* moet.

Besef is voor Börger echter net te weinig, het gaat om begrip. In zekere zin dus een aristocratie van het denken. Een logisch denken weliswaar, wat begrip oplevert en daardoor *harmonisch leven* mogelijk maakt. Voor wie niet terugschrikt voor dit soort logisch denken, is deze brochure, waarin het anarchisme in een breed kader wordt geplaatst, stellig een aanwinst. (EM)

Jan Börger, Anarchisme & Nihilisme; Jan Börger bibliotheek Moerkapelle, 1993; 62 p.; f7,50 (postgiro 77036).

WILLIAM
GODWIN



DE AS 103

Prijs *f 7,50*